Thomas Mann

SCHOPENHAUER NIETZSCHE FREUD

ALIANZA EDITORIAL

TÍTULO ORIGINAL: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Ilustración: Ángel Uriarte

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
ISBN: 84-206-3912-5
Depósito legal: M. 47.902-2000
Impreso en Fernandez Ciudad, S.L.
Printed in Spain

Nota preliminar

Los cinco textos de Thomas Mann reunidos en este volumen pertenecen a la producción no novelística de su autor, pertenecen a aquella otra actividad de ensayista y conferenciante que acompañó, interrumpió o siguió, a lo largo de toda su vida, a lo que él mismo consideraba su tarea capital: la de fabulador, la de «poeta» *(Dichter)*, como gustaba de llamarse.

Estos textos tienen su fecha, su circunstancia particular, que a continuación se indicará brevemente.

1. *Schopenhauer.* Es un trabajo de encargo, que Mann se tomó con pasión. Un editor americano quería publicar una serie de resúmenes de las obras de los grandes pensadores bajo el título general de «El pensamiento vivo de...», y encargó las Introducciones a escritores importantes. Así, a Heinrich Mann, el hermano mayor de Thomas Mann, le encomendó la correspondiente a Nietzsche. Thomas Mann, que cuando recibió el encargo se hallaba escribiendo su novela *Carlota en Weimar,* interrumpió esta tarea para escribir los veinte folios encargados..., que se le convirtieron en sesenta.

Empezó a redactar este ensayo mientras vivía emigrado en Zurich, a finales de 1937, y lo terminó en Estados Unidos, en

Jamestown, Rhode Island, a mediados de junio de 1938. En su correspondencia pueden seguirse algunos detalles: «Además de todos estos trabajos tengo que escribir una Introducción a un compendio americano de Schopenhauer, por la que me ofrecen 750 dólares. ¿Puedo desechar eso, para dedicarme a mis trabajos de fabulador? Que nadie me pregunte por éstos...» (a su hija Erika, desde Zurich, 4 de diciembre de 1937). «En Arosa permaneceremos tres semanas; allí quiero escribir una Introducción a Schopenhauer, para una edición americana» (a Alfred Neumann, desde Zurich, 28 de diciembre de 1937). «Por lo demás, ahora estoy escribiendo sobre Schopenhauer» (a Fritz Strich, desde Arosa, el 12 de enero de 1938). «Ahora mi mujer está trabajando en pasar a máquina mi ensayo sobre Schopenhauer, pues, excepto ella, nadie en este gran continente sabe leer mi letra» (a Agnes E. Meyer, desde Jamestown, el 19 de junio de 1938). «¿Has enviado ya tu Introducción de Nietzsche? Sobre Schopenhauer yo he escrito, no veinte páginas, sino sesenta. ¿Por qué me ponen en el disparadero? Ahora es preciso reducirlo. Golo ya lo ha hecho» (a su hermano Heinrich Mann, desde Zurich, el 6 de agosto de 1938). «Para mí es, una vez más, una gran alegría y una gran satisfacción el que le haya gustado a usted mi ensayo sobre Schopenhauer. Yo debía escribir veinte páginas para una edición americana, pero ha resultado este librito. Me temo que en la primera parte no se note algo su finalidad primitiva: la cosa mejora» (a Hermann Hesse, desde Princetown, el 6 de diciembre de 1938).

El resumen de este ensayo, preparado por su hijo Golo Mann, fue traducido por entonces a varias lenguas. Aquí se da la versión del texto completo.

2. *Preludio hablado a un homenaje musical a Nietzsche.* Palabras pronunciadas por el autor en el teatro Odeón, de Munich, el 4 de noviembre de 1924, en la conmemoración del ochenta aniversario del nacimiento de Friedrich Nietzsche.

Precedieron a un concierto de piano. Un mes antes, el 29 de septiembre, Thomas Mann había acabado *La montaña mágica,* que fue publicada a finales de noviembre de ese mismo año.

3. *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia.* En su obra *El origen del Doctor Faustus* dice Thomas Mann: «El 29 de enero de 1947, por la mañana, escribí las últimas líneas del *Doctor Faustus,* tal como las tenía pensadas desde hacía mucho tiempo...». Luego, a lo largo de una semana, «estuve ocupado con el manuscrito, meditando sobre él y haciendo correcciones». Acabadas las correcciones el 9 de febrero de ese año, Thomas Mann comienza a preparar su ensayo sobre Nietzsche, que terminará el 17 de marzo. «El postludio ensayístico al *Doctor Faustus* me llevó aproximadamente unas cuatro semanas. Como el manuscrito tenía cuarenta páginas, resultaba demasiado largo para una conferencia, tanto en inglés como en alemán; le sobraban veinte páginas. Erika realizó una obra maestra reduciéndolo exactamente a la mitad, pero conservando lo esencial» de *El origen del Doctor Faustus.*

Mann pronunció esa conferencia, en inglés, en Washington (abril), Nueva York (mayo), Londres (mayo), y en alemán en Zurich, el 3 de junio, en la inauguración del XIV Congreso Internacional del Pen-Club, repitiéndola luego en diversos lugares de Suiza y, más tarde, en el otoño, en San Francisco.

El texto que en este volumen se da no es el reducido de la conferencia, sino el completo del ensayo original.

4. *El puesto de Freud en la historia del espíritu moderno.* Conferencia pronunciada en el Auditorium Maximum de la Universidad de Munich el 16 de mayo de 1929, por invitación del Club de estudiantes democráticos. Fue publicada poco después en la revista de Viena *Psychoanalytische Bewegung.* Tras la lectura del texto en la revista, Freud lo comentó, en una carta, con las siguientes palabras:

El artículo de Thomas Mann es muy honorífico. Me ha dado la impresión de que se encontraba escribiendo un artículo sobre el romanticismo, al recibir la invitación a escribir sobre mí, y así contrachapeó el medio artículo, por delante y por detrás, como dicen los ebanistas, con psicoanálisis; el cuerpo es de otra madera. De todos modos, cuando Mann dice algo, siempre tiene pies y cabeza.

5. *Freud y el porvenir.* Conferencia pronunciada en Viena el 8 de mayo de 1936, para celebrar los ochenta años del nacimiento de Sigmund Freud. Thomas Mann repitió esta misma conferencia en Budapest, a principios de junio. Al pasar otra vez por Viena, el 14 de junio, hace una visita a Sigmund Freud, en su casa, para leerle la conferencia en privado, ante un pequeño círculo de amigos, pues Freud no había podido oírla cuando fue pronunciada públicamente en el mes de mayo. Al terminar, dice Thomas Mann en una carta, Freud «tenía lágrimas en los ojos».

Cuando redactó y pronunció esta conferencia Thomas Mann se hallaba emigrado en Suiza. El Reich hitleriano tenía ya previsto despojarle de la nacionalidad alemana, y los embajadores de Hitler en Francia, Suiza y Austria sobre todo informaban constantemente al Ministerio de Asuntos Exteriores en Berlín de todos los movimientos y manifestaciones de Thomas Mann. Así, el 10 de mayo de 1936 el embajador alemán en Viena enviaba un despacho a Berlín con el texto siguiente:

Durante los últimos meses no ha aparecido, en lo que se ha podido comprobar, ningún artículo de Thomas Mann en la Prensa austriaca. El 8 de mayo de este mes ha pronunciado en la Asociación Universitaria de Psicología Médica, el discurso de gala para celebrar los ochenta años del psicoanalista profesor Sigmund Freud. He estado esperando a ver si con este motivo Thomas Mann hacía algunas declaraciones hostiles a Alemania en la prensa de aquí. Pero no ha sido así. Se ha limitado a una entrevista titulada «Reconocimiento a Sigmund Freud», publicada por el *Neues Wiener Journal* el 8 de este mes; en ella habla de sus próximos planes de viaje y de los trabajos li-

terarios que piensa realizar. También en la mencionada conferencia se limitó a hablar sólo del profesor Freud y de su mundo espiritual, como puede verse por el resumen publicado en el citado periódico el 9 de este mes, que adjunto. Con respecto a la cuestión de la desnacionalización de Thomas Mann hay que informar que sé de fuentes fiables que éste ha enviado ya hace algún tiempo una solicitud para nacionalizarse en Austria. Parece que esa solicitud ha sido aceptada en principio, con el beneplácito del canciller federal doctor Schuschnigg. Es, pues, de esperar que pronto se tome la resolución formal, que todavía falta. Si hubiera el propósito de quitarle al señor Thomas Mann la nacionalidad alemana, sería recomendable acelerar el procedimiento de desnacionalización.

Seguramente ajeno a estos atentos espionajes del embajador de su país, el cual, claro está, no asistió a la conferencia de su compatriota en homenaje a un judío y se enteró de su contenido por los resúmenes de la prensa, Thomas Mann hacía, entre otras, estas declaraciones en la entrevista del *Neues Wiener Journal* mencionada por el embajador:

¿Cómo es que precisamente me llaman a mí para que rinda homenaje al gran psiquiatra? Ha ocurrido que yo soy del oficio en cierto modo, aunque de manera inconsciente. Mi relación con el psicoanálisis se remonta ya en verdad al inicio de mi actividad creadora. Cuando se editó mi primer tomo de relatos, titulado *El pequeño señor Friedemann* [primavera de 1898], recibí de un discípulo, para mí desconocido, de Freud un trabajo psicoanalítico que se ocupaba de problemas similares. Y esto ha continuado después. A propósito de casi todos mis libros he recibido declaraciones y estudios que se mostraban de acuerdo con ellos y que procedían del círculo de los psicoanalistas; éstos reencontraban en mí elementos de su propio mundo. Ahora bien, yo no soy el único escritor que ha tenido relación con la doctrina de Freud o que ha experimentado su influencia. Leonhard Frank y Hermann Hesse, por citar sólo dos nombres, utilizan en sus más bellos relatos los resultados del psicoanálisis. A mí mismo lo que ante todo me fascina es el aspecto mítico de la doctrina de Freud. El psicoanálisis retrotrae a cada persona a su infancia, pero también puede iluminar la infancia de la Humanidad. A la luz de la psicología profunda el mito adquiere una figura palpable. Yo

mismo me he ocupado de Freud y de su obra desde este punto de vista en un ensayo mío.

Y más adelante añade:

Mi relación personal con Freud es relativamente reciente. Hace tres años lo visité de modo espontáneo en su hogar vienés. Cuando yo cumplí los sesenta años [6 de junio de 1930], Freud me proporcionó una gran alegría al incluir una carta suya de felicitación en la carpeta que me entregó mi editor y que contenía felicitaciones de algunos contemporáneos benévolos. Hoy he vuelto a ver al profesor Freud y le he rendido un homenaje similar, en presencia de trescientos representantes de todo el mundo. Ha sido una visita sin ninguna ceremonia, en el círculo más íntimo de su familia y de sus amigos, y me ha alegrado mucho encontrar al octogenario en pleno vigor, lleno de simpatía, delicado y bondadoso como siempre.

Hasta aquí algunos datos exteriores sobre los cinco textos de Thomas Mann que el lector tiene en sus manos.

En ellos su autor traza un balance muy personal de su trato con la obra intelectual de estas tres grandes figuras: Schopenhauer, Nietzsche, Freud, que influyeron de modo decisivo en su creación novelística.

Ante todo, Nietzsche. Es el primero que influye en él. La temprana afición de Thomas Mann por la música de Wagner tenía que llevarlo necesariamente a los escritos de su gran antagonista. Es muy posible que lo primero que Thomas Mann leyera de Nietzsche fuera *El caso Wagner*, en Munich, cuando tenía diecinueve años, hacia finales de 1894, recién llegado de su Lübeck natal, y aconsejado e incitado por su hermano Heinrich. A partir de ese momento, la sombra y la luz de Nietzsche acompañan constantemente la vida y la obra de Mann hasta el final. El hecho de que dos de las «tres estrellas» –la tercera era Schopenhauer– que colgaban del firmamento espiritual de Thomas Mann (la expresión es suya) fuesen antagonistas, desmitificó desde el principio a ambos y permitió una recepción entusiasta y a la vez crítica y distanciada.

Thomas Mann nunca tomó a Nietzsche «a la letra». Nunca lo tomó en serio. He aquí algunas frases de su *Relato de mi vida:*

La influencia espiritual y estilística de Nietzsche es reconocible, sin duda, ya en mis primeros ensayos de prosa que vieron la luz pública. [...] El contacto con Nietzsche determinó en alto grado mi forma espiritual, que se estaba fraguando [...] El joven de veinte años que yo *era comprendía la relatividad del «inmoralismo» de este gran moralista.* [...] En una palabra; yo veía en Nietzsche ante todo al hombre que se superaba a sí mismo; no tomaba en él nada a la letra, no le *creía* casi nada, y justamente esto es lo que hacía que mi amor por él tuviese un doble plano y fuese tan apasionado. Esto es lo que proporcionaba su hondura a ese amor. [...] En última instancia Nietzsche me dotó de la capacidad de resistir a todos los encantos de un romanticismo malo, que pueden brotar, y que todavía hoy surgen en tantos sentidos, de una valoración *no humana* de las relaciones entre vida y espíritu...

En las cartas de Thomas Mann las menciones de Nietzsche son constantes; en su obra ensayística, muy numerosas. En cuanto a su creación novelística, no hace falta subrayar que su última gran obra, el *Doctor Faustus,* ha sido llamada con razón una novela sobre Nietzsche. Pero también en muchas otras novelas de Thomas Mann surgen figuras «nietzscheanas». El amplio ensayo contenido en este volumen, *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia,* muestra, sin embargo, el progresivo alejamiento con respecto a Nietzsche y, a la vez, el mantenimiento de lo esencial. La experiencia de ese «enfriamiento» en las relaciones de Thomas Mann con Nietzsche puede hacerla con facilidad el lector de este volumen: compare el calor, el serio entusiasmo del primer escrito: *Preludio hablado a un homenaje a Nietzsche* (1924) con el distanciamiento, la mordacidad incluso, del segundo: *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia* (1947).

En segundo lugar, Schopenhauer. Nietzsche había preparado a Thomas Mann para su recepción de aquél. Y también

le había preparado Wagner, otro «schopenhaueriano». Pero el primer contacto directo con los escritos de Schopenhauer no lo tuvo Mann hasta finales del año 1889, a los veinticuatro años. Tenía ya muy adelantada su ingente novela *Los Buddenbrook* –la terminará en mayo de 1901–. Y entonces aconteció aquella lectura apasionada, tantas veces rememorada con emoción por él: «Todavía recuerdo aquella pequeña habitación de las afueras de Munich en que, tendido sobre un sofá, yo leía durante días enteros *El mundo como voluntad y representación.* ¡Juventud solitaria e irregular, ávida de mundo y de muerte! Ella sorbía el filtro mágico de esta metafísica, cuya esencia más profunda es el erotismo...».

En *Relato de mi vida,* Thomas Mann ha descrito desde dentro esta vivencia de su lectura de Schopenhauer.

La expresión «náusea del conocimiento» se encuentra en *Tonio Kröger.* Designa con toda propiedad la enfermedad de mi juventud, que, según creo recordar, favoreció no poco mi receptividad para la filosofía de Schopenhauer, a la que sólo conocí después de conocer ya algo a Nietzsche. Fue ésta una experiencia *psíquica* inolvidable y de gran categoría, a diferencia de la de Nietzsche, que habría que calificar más bien de artística y cultural. Con sus libros me ocurrió un poco lo que yo hice luego que le pasase a mi Thomas Buddenbrook con el volumen de Schopenhauer que descubre en el cajón de la mesa del jardín. Yo había comprado de ocasión, en casa de un librero, la edición de Brockhaus, y lo había hecho por el gusto de poseer los libros más bien que para estudiarlos; durante años aquellos volúmenes habían estado sin abrir en el anaquel. Pero llegó la hora en que me decidí a leerlos, y así leí día y noche, como, sin duda, sólo se lee una vez en la vida. En el sentimiento de plenitud y de arrebato que yo experimentaba tenía una intervención significativa la satisfacción que me producía aquella poderosa negación y aquella condena moral-espiritual del mundo y de la vida en un sistema de pensamiento cuya musicalidad sinfónica me seducía de la manera más honda. Pero lo más esencial de todo aquello era una embriaguez metafísica, que tenía una gran relación con una sexualidad que estallaba tardía y violentamente (estoy hablando de la época en que yo tenía alrededor de los veinte años), y que era más bien de índole mística y pasional, que

no propiamente filosófica. No me interesaban la «sabiduría», la doctrina de la salvación, la conversión de la voluntad, aquella adherencia ascético-budista, que yo consideraba como una pura polémica y crítica contra la vida. Lo que me encantaba de una manera sensible-suprasensible era el elemento erótico y místicamente unitario de esta filosofía, la cual había influido también, por otro lado, sobre la música de *Tristán*, que no es, en modo alguno, una música ascética. Y si en aquella época el sentimiento del suicidio estuvo muy cerca de mí, esto se debía precisamente a que yo había comprendido que el suicidio no sería en modo alguno un acto de «sabiduría». ¡Santas y dolorosas turbulencias de la impulsiva época juvenil! Fue una circunstancia afortunada el que se me ofreciese en seguida la posibilidad de insertar mi experiencia supraburguesa en el libro sobre burgueses que estaba acabando y en el cual había de servir para preparar a Thomas Buddenbrook para la muerte.

El ensayo incluido en este volumen, además de contener una introducción general al núcleo de la filosofía de Schopenhauer, pone de relieve los elementos de ésta más cargados de futuro, según Thomas Mann.

Freud fue el último de los tres que entró en la vida y en la obra de Thomas Mann. Como es lógico, éste tenía ya «noticias» de la obra de Freud desde mucho antes; pero una lectura sistemática y seria de escritos freudianos no la comienza hasta finales de 1925. Ese interés directo de Mann por el pensamiento de Freud está relacionado de modo inmediato con su trabajo en la novela *José y sus hermanos*. Además, Freud le sirvió de arma dialéctica para intentar arrebatar a los nacionalsocialistas los conceptos de mito y de inconsciente. De aquí el carácter polémico sobre todo del primer ensayo: *El puesto de Freud en la historia del espíritu moderno*.

Thomas Mann, que se había convertido durante los años veinte en una especie de representante no oficial de la nueva Alemania democrática de la República de Weimar, se enfrentó muy pronto con los nazis, quienes también lo atacaron desde el primer momento. Ya en 1926, una visita suya a París fue aprovechada por los nacionalistas alemanes para censurarlo

por su presunta entrega a la «civilización». La polémica continuó en 1927 con «Palabras a la juventud», de Thomas Mann. En 1928 el enfrentamiento era tan duro que el diario *El nacionalsocialista* publicó el 8 de junio, en un artículo dirigido contra él, estas palabras que resultaron proféticas: «A un futuro Estado popular no le queda otro medio de limpieza que el siguiente: deportar al extranjero a todos estos que nos ensucian la casa». En este clima se encuadra la primera conferencia. La segunda, más distendida, de acuerdo con la ocasión: el discurso de gala en una fiesta académica, prolonga subterráneamente aquella polémica.

Tres gigantes de la historia del espíritu europeo son contemplados aquí por los ojos críticos, irónicos, amorosos, de otra gran figura.

ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL

Schopenhauer

La alegría que nos produce contemplar un sistema metafísico, el contento que nos proporciona ver organizado espiritualmente el mundo en una construcción mental dotada de unidad lógica y apoyada de modo armonioso en sí misma: esa alegría y ese contento son siempre de naturaleza eminentemente estética; tienen el mismo origen que el placer, tienen el mismo origen que la satisfacción elevada y, en su último fondo, siempre serena con que nos obsequia la acción del arte, una acción que introduce orden, que da forma, que hace transparente y abarcable con la mirada la confusión caótica de la vida.

La verdad y la belleza han de mantener una relación recíproca; tomadas en sí mismas, y sin el apoyo que la una encuentra en la otra, no pasan de ser unos valores muy inestables. Una belleza que no tuviera de su parte la verdad, que no pudiese remitirse a ella, que no viviera de ella y por ella, sería una quimera vacía; y «¿qué es la verdad?». Nuestros conceptos, sacados de un *mundus phaenomenon,* de una intuición sometida a múltiples condicionamientos, tienen sólo un uso inmanente, no un uso tras-

cendente, como distingue, y como confiesa, la filosofía crítica. Los conceptos, que son el material de nuestro pensar, y mucho más aún los juicios, compuestos de aquéllos, son un medio inadecuado para aprehender la esencia misma de las cosas, la estructura verdadera del mundo y de la existencia. Ni siquiera la definición más convencida y más convincente, la definición más íntimamente vivida, de aquello que está en el fondo de los fenómenos es capaz de sacar a la luz la raíz de las cosas. Lo único que estimula y que autoriza al espíritu humano a intentar fervientemente hacer eso es la hipótesis necesaria de que también nuestra esencia más propia, lo más hondo que hay en nosotros, ha de formar parte de aquel fondo del mundo y tener en él sus raíces, y de que tal vez de ahí sea posible obtener algunos datos que iluminen la conexión existente entre el mundo de los fenómenos y la esencia verdadera de las cosas.

Esto parece una cosa modesta. No está muy distante de aquella exclamación de Fausto: «¡Y, mira, no podemos saber nada!». En cambio, todas las palabras altisonantes de la filosofía, cuando usa expresiones como «intuición intelectual» y «pensar absoluto», nos parecen soberbia y nos parecen pomposa tontería. En efecto: cuando se juntan un temperamento polémico y colérico y una procedencia de la escuela de la crítica del conocimiento ocurre desde luego lo siguiente: que a aquella arrogancia, a una filosofía del «saber absoluto», se le hace el reproche, despreciativo y furioso, de ser una «fanfarronada».

Y, sin embargo, el pensamiento afectado por ese reproche podría, con cierto derecho, devolverlo al que lo hizo. Pues el desvalorizar todo conocimiento objetivo con la afirmación de que éste no ofrece otra cosa que fenómenos; el poner en duda que el intelecto sea un medio de conocimiento suficiente, merecedor de cierta confianza; el justifi-

car todo filosofar únicamente porque nuestra mismidad más propia -la cual es algo enteramente distinto y muy anterior al intelecto- haya de poseer una vinculación radical con el fondo del mundo: todo eso introduce en el concepto del conocimiento de la verdad un elemento subjetivista, un elemento procedente de lo intuitivo, de los sentimientos, por no decir de los afectos y de las pasiones. Y desde un punto de vista puramente espiritual, intelectual, eso merecería sin duda el reproche de «fanfarronada»; es decir, lo merecería en la medida en que merece esa severa calificación una concepción *artística* del mundo en la cual participa no sólo la cabeza, sino que participa el hombre entero, con su corazón y con sus sentidos, con su cuerpo y con su alma. El reino de los afectos y de la pasión es, desde luego, el reino de la belleza. Según una ley misteriosa, que vincula el sentimiento a la forma, que hace al sentimiento anhelar siempre una forma, más aún, que le hace ser, en el origen, uno con la forma, según esa ley una imagen del mundo concebida con pasión, una imagen del mundo vivida y sufrida con la totalidad del ser humano llevará en su exposición el cuño de lo bello; no tendrá en sí nada de la sequedad, del aburrimiento que produce a los sentidos la mera especulación intelectual; surgirá como novela del espíritu, como sinfonía de ideas articulada maravillosamente, desarrollada a partir de un núcleo de pensamiento presente por doquier; surgirá, dicho en una palabra, como obra de arte, y actuando con todos los encantos del arte. Y así como, de acuerdo con una gracia y un don antiguos, de acuerdo con un parentesco profundo que existe entre el sufrimiento y la belleza, el dolor se redime en la obra de arte mediante la forma, así la belleza garantiza su verdad.

La filosofía de Arturo Schopenhauer ha sido sentida siempre como una filosofía eminentemente artística, más

aún, como la filosofía por excelencia de los artistas. Y no porque sea en tan alto grado, en tan gran medida, una filosofía del arte –de hecho su «Estética» ocupa una cuarta parte de su extensión total–; ni tampoco porque su composición posea una claridad, una transparencia, una coherencia tan perfectas; ni porque su exposición tenga una fuerza, una elegancia, una precisión, un ingenio apasionado, una pureza clásica y un rigor grandiosamente sereno en su estilo literario, cualidades todas ellas que jamás se habían visto antes en la filosofía alemana: todo eso es tan sólo «fenómeno», es tan sólo la necesaria y connatural expresión bella de la esencia más íntima de este pensamiento, de su naturaleza. Ésta es una naturaleza llena de tensiones, una naturaleza emocional, que oscila entre contrastes violentos, entre el instinto y el espíritu, entre la pasión y la redención; es, en suma, una naturaleza artístico-dinámica, que no puede revelarse más que en formas de belleza, que no puede revelarse más que como *creación de la verdad.* Y esa creación de la verdad es algo personal, algo que convence por la fuerza de su carácter vivido y sufrido.

Y así ocurre que esta filosofía ha encontrado de manera preferente sus admiradores, sus testigos, sus entusiastas adeptos entre los artistas e iniciados del arte. Tolstói llamó a Schopenhauer «el más genial de todos los hombres». Para Richard Wagner –un poeta, Herwegh, fue el primero en llamarle la atención sobre Schopenhauer–, la doctrina de éste significó «un verdadero regalo del cielo», el beneficio más profundo, la vivencia espiritual más iluminadora, más estimulante y productiva que tuviera en toda su vida; fue nada más y nada menos que una revelación. Nietzsche, cuya misión consistió en acercar todavía más el arte y el conocimiento, la ciencia y la pasión, en hacer que verdad y belleza se fundiesen de una manera todavía más trágica y

ebria de como las había fundido ya Schopenhauer, vio en éste a su gran enseñante y maestro; siendo todavía joven, le dedicó una de sus *Consideraciones intempestivas*, la titulada *Schopenhauer como educador*, y sobre todo en la época en que ensalzaba a Wagner, en la época en que escribió *El nacimiento de la tragedia*, se movía completamente por los senderos del pensamiento schopenhaueriano. Pero aun después de que aquel gran superador de sí mismo que fue Nietzsche repudiase a Wagner y a Schopenhauer –un repudio que fue un acontecimiento grande y decisivo en la historia del espíritu–, aun después de ese repudio, Nietzsche no dejó de seguir amando, pese a que ya no le estuviese permitido seguir alabando. Y de igual manera que en el *Ecce homo* –esa obra tardía horrorosamente serena, que fosforece en una última sobreirritación de la soledad– se encuentra una página sobre el *Tristán*[1] que no deja sospechar lo más mínimo un distanciamiento y sí, tanto más, una pasión, de igual modo Nietzsche, aquel espíritu tan noble como inmisericorde consigo mismo, rindió hasta su final los más expresivos homenajes al gran carácter que fue el escultor filosófico de su juventud; y puede decirse que el pensamiento y la doctrina de Nietzsche, tras su «superación» de Schopenhauer, fueron más una continuación y una reinterpretación de la imagen del mundo de éste que no una verdadera separación.

La historia del pensamiento schopenhaueriano nos reconduce al manantial del que brota la vida cognoscitiva de Occidente, al manantial del que toman su origen tanto el sentido de la ciencia como el espíritu artístico europeos y en el que ambos son todavía una misma cosa: nos reconduce a *Platón*.

Las cosas de este mundo, enseñó aquel pensador griego, no tienen un ser verdadero, siempre están deviniendo,

pero jamás son. No valen para ser objetos de un conocimiento auténtico, pues éste puede referirse tan sólo a lo que es en sí y para sí y es siempre de la misma manera; mas las cosas de este mundo, por su pluralidad y por su ser meramente relativo, prestado, al que de igual modo se podría llamar un no ser, son siempre tan sólo el objeto de una opinión originada en la impresión sensible. Son sombras. Lo único que es de verdad, lo que es siempre y nunca deviene ni perece, son los prototipos reales de aquellas imágenes de sombra, es decir, las *Ideas* eternas, las protoformas de todas las cosas. Ellas, las Ideas, no tienen pluralidad, pues todo ser es, por su esencia, único, es precisamente el prototipo, cuyas copias o sombras son nada más que cosas que llevan su mismo nombre, cosas individuales, pasajeras, pertenecientes a la misma especie. Las Ideas no nacen y mueren, como les ocurre a sus copias; las Ideas son ajenas al tiempo, son de verdad, no devienen ni desaparecen, como sus copias efímeras. Por tanto, un conocimiento auténtico lo hay tan sólo de las Ideas, en cuanto ellas son lo que *es* siempre y en todos los aspectos. Dicho de modo concreto: *El* león es la Idea; *un* león es un mero fenómeno y no puede ser, en consecuencia, objeto de conocimiento puro. Es cierto que podría hacerse la objeción, bastante banal, de que sólo la imagen fenoménica del león individual, del león «empírico», nos otorga la posibilidad de obtener conocimientos sobre el león como tal y, en general, sobre el león como Idea. Pero precisamente el subordinar espiritualmente de modo inmediato a la *leonitas*, a la Idea del león, a la imagen mental pura y universal de éste, la experiencia hecha con la imagen fenoménica individual del león; precisamente el subsumir *toda percepción espacial y temporal bajo lo general y espiritual*, es decir, una operación abstractiva; precisamente el darse cuenta de que cada realidad es condicionada y tran-

sitoria, el profundizar y purificar el mero ver elevándolo a la categoría de *intuición* de la verdad incondicionada, límpida, eterna, que se halla detrás y por encima de los múltiples fenómenos individuales, y a cuyo nombre atienden éstos; precisamente eso es lo que constituye el desafío filosófico que Platón planteó a la humanidad de su tiempo.

Bien se ve que este pensador supo extraer un significado de gran alcance a la distinción entre el artículo determinado y el artículo indeterminado. De ello hizo una paradoja pedagógica. Pues paradójico es, desde luego, afirmar que el conocimiento sólo puede referirse a lo invisible, a lo pensado, a lo intuido en el espíritu; paradójico es declarar que el mundo visible es una apariencia, un fenómeno, el cual, no siendo nada en sí adquiere significado, adquiere realidad prestada, gracias tan sólo a lo que en él se expresa. La realidad de lo real ¡es únicamente un préstamo de lo espiritual! Esto, o no era nada, o era algo muy desconcertante para el sano entendimiento humano. Pero *épater le bourgeois* ha sido siempre el gusto y la misión, el altivo martirio del conocimiento en la tierra. Éste ha encontrado siempre su placer y su sufrimiento en poner cabeza abajo el sano entendimiento humano; en invertir la verdad popular; en hacer que la tierra gire en torno al sol, siendo así que, para todo sentir normal, ocurre lo contrario; en desconcertar a los hombres, en embelesarlos y amargarlos, proponiéndoles verdades que se oponen derechamente al hábito de sus sentidos. Pero esto tiene una finalidad pedagógica: la de conducir el espíritu humano a alturas cada vez mayores, la de hacerlo capaz de nuevas hazañas. Y lo que Platón introdujo en el mundo occidental temprano con la interpretación, de tan largo alcance, que dio a la distinción entre el artículo determinado y el artículo indeterminado fue el espíritu de la ciencia.

Evidentemente, es espíritu de la ciencia y es educación para la ciencia el subordinar a la Idea la pluralidad de los fenómenos, el vincular sólo a ella la verdad y la auténtica realidad, el incitar a la abstracción intuitiva, a la espiritualización del conocimiento. Por esta su diferenciación valorativa entre fenómeno e Idea, empiria y espíritu, mundo aparente y mundo de la verdad, temporalidad y eternidad, Platón representa un acontecimiento gigantesco en la historia del espíritu humano. Representa, en primer término, un acontecimiento científico-moral. Todos sentimos que esta potenciación de lo ideal, que es considerado como la única realidad, y es puesto por encima de la apariencia plural y sujeta a la muerte, lleva adherido algo profundamente moral, a saber, la *desvalorización* de lo sensible en favor de lo espiritual, de lo temporal en favor de lo eterno, exactamente en el sentido del cristianismo que vendrá más tarde. Pues, en cierta medida, los fenómenos mortales y la adherencia de los sentidos a éstos quedan con ello situados en un estado de pecado. La salvación, la verdad encuéntralas tan sólo quien se vuelve hacia lo eterno. Vista desde esta cara, la filosofía de Platón muestra el parentesco y la afinidad que existen entre la ciencia y la moral ascética.

Pero esa filosofía tiene otra cara, y ésta es la cara artística. Según esa doctrina, en efecto, el tiempo es meramente la visión dividida y mutilada que un ente individual tiene de las Ideas, las cuales están fuera del tiempo y son por ello eternas. «El tiempo –dice una hermosa frase de Platón– es la imagen móvil de la eternidad.» Y así esta doctrina precristiana, ya-cristiana, vuelve a ofrecer también, en su sabiduría ascética, un atractivo y un encanto sensual y artístico. Pues la concepción del mundo como una multicolor y móvil fantasmagoría de imágenes que dejan transparen-

tar lo ideal, lo espiritual, posee en sí algo eminentemente artístico. Esa concepción es la que, por así decirlo, hace artista al artista: el artista es alguien a quien, ciertamente, le es lícito sentirse ligado, de manera sensual, placentera y pecadora, al mundo de los fenómenos, al mundo de las reproducciones, porque a la vez se sabe perteneciente al mundo de la Idea y del espíritu, en cuanto mago que hace que el fenómeno transparente la Idea. Aquí se pone de manifiesto la tarea *mediadora* del artista, su papel mágico-hermético de mediador entre el mundo superior y el mundo inferior, entre la Idea y el fenómeno, entre el espíritu y la sensibilidad. Pues ésa es de hecho la posición cósmica, por así decirlo, del arte. No es posible definir ni explicar de otro modo su extraña situación en el mundo, la lúdica dignidad de su actuación en él. El símbolo de la luna, ese símbolo cósmico de toda mediación, es peculiar del arte. A la humanidad antigua, primitiva, el astro lunar le parecía, en efecto, notable y sagrado en su duplicidad, en su posición intermedia e intermediaria entre el mundo solar y el terrenal, entre el mundo espiritual y el material. Siendo femeninamente receptiva en relación con el sol, pero masculinamente engendradora en relación con la tierra, la luna les parecía a aquellos hombres el más impuro de los cuerpos celestes, pero el más puro de los terrestres. Sin duda pertenecía aún al mundo material, pero en éste ocupaba el puesto más alto, el más espiritual, el puesto de transición hacia lo solar, y se mecía en la frontera de dos reinos, separándolos y a la vez uniéndolos, garantizando la unidad del Universo, sirviendo de intérprete entre lo mortal y lo inmortal. Mas precisamente ésa es la posición del arte entre el espíritu y la vida. Siendo andrógino como la luna, siendo femenino en relación con el espíritu, pero masculinamente engendrador en la vida, siendo la mani-

festación material más impura de la esfera celeste, y la más pura, espiritual e incorruptible de la esfera terrestre, la esencia del arte es la de una mediación mágico-lunar entre ambas regiones. Ese carácter mediador es la fuente de su ironía.

Platón como artista... Retengamos este pensamiento: una filosofía no actúa sólo –a veces es por esto por lo que menos actúa– por su moral, por la doctrina sapiencial que ella vincula a su interpretación y vivencia del mundo, sino que actúa también y en especial por esa vivencia misma. Por lo demás, lo esencial, lo primario, lo personal en una filosofía es esa vivencia y no el añadido intelectual-moral de la doctrina salvífica y sapiencial. Queda mucho cuando de un filósofo se resta su sabiduría; y malo sería que no quedase nada. Nietzsche, el discípulo apóstata de Schopenhauer, compuso estos versos a su maestro:

> *Was er* lehrte, *ist abgethan.*
> *Was er* lebte, *bleibt bestahn.*
> *Seht ihn nur an'*
> *Niemandem war er unterthan**.

Pero si la doctrina de Schopenhauer, de la que hablaremos luego, si la dinámica de su verdad, que nunca estará muerta del todo, ha mostrado ser tan «susceptible de abuso» como el mensaje científico-ascético y, sin embargo, artísticamente aprovechable de Platón, «susceptible de abuso» por el aprovechamiento que de ella realizó un artista de talento colosal, Richard Wagner (de esto hablaremos tal

* Lo que él *enseñó,* está muerto,
lo que él *vivió,* perdura.
¡Miradlo!
De nadie fue súbdito.

vez luego), la culpa de ello, ciertamente, no puede ser atribuida al otro maestro e inspirador de Schopenhauer que le ayudó a completar su sistema de pensamiento: *Kant*, una naturaleza extremadamente y exclusivamente espiritual, al cual le quedaba muy distante el arte y, muy cerca, en cambio, la crítica.

Immanuel Kant, el crítico del conocimiento, que hizo a la filosofía volver al espíritu humano, desde la especulación en que se había extraviado en sus vuelos, que convirtió al espíritu humano en objeto de la filosofía y trazó los límites de la razón, enseñó durante la segunda mitad del siglo XVIII en Konigsberg, en Prusia, algo muy semejante a las estipulaciones que dos mil años antes había establecido el pensador ateniense. Toda nuestra experiencia del mundo, declaró Kant, está sujeta a tres leyes y condiciones, que son las formas inquebrantables en que se realiza todo nuestro conocimiento. Esas tres leyes y condiciones se llaman tiempo, espacio y causalidad. Pero tiempo, espacio y causalidad no son determinaciones del mundo tal como éste acaso sea en sí y para sí, independientemente de nuestra apercepción, no son determinaciones de la «cosa en sí»; pertenecen tan sólo a los fenómenos, ya que no son sino formas de nuestro conocimiento. Toda pluralidad, todo hacer y perecer son posibles únicamente por aquellas tres formas; por ello pluralidad, nacer y perecer son propios sólo de los fenómenos. Y de la «cosa en sí», a la que en modo alguno son aplicables, nada en absoluto podemos saber. Esto se extiende incluso a nuestro propio yo: conocemos nuestro propio yo sólo como fenómeno, no según lo que él acaso sea en sí. Dicho con otras palabras: espacio, tiempo y causalidad son unos mecanismos de nuestro intelecto, y por esto se llama *inmanente* la aprehensión de las cosas que se nos da en su imagen, condicionada por ellos.

La aprehensión *trascendente* sería aquella que obtendríamos mediante el giro de la razón contra sí misma, mediante la crítica de la razón, mediante el descubrimiento de que aquellos tres mecanismos allí intercalados son meras formas del conocimiento.

Ésta es la concepción fundamental de Kant, y ya se ve que está estrechamente emparentada con la de Platón. Ambos dicen que el mundo visible es un fenómeno, es decir: una apariencia vana, la cual adquiere significado y cierta realidad merced tan sólo a aquello que, trasparentándose, se expresa en ella. Para ambos pensadores la realidad verdadera está por encima, por detrás, en suma, «más allá» de los fenómenos. Y viene a ser lo mismo el que a esa realidad verdadera se la denomine «Idea» o «cosa en sí». El pensamiento de Schopenhauer acogió muy dentro de sí ambos conceptos. Él había estudiado muy pronto a Platón y a Kant, con una preferencia personal (los estudió en Gotinga, en 1809-1811), y a todos los demás prefirió estos dos pensadores, tan distantes en el espacio y en el tiempo. Los resultados casi idénticos a que ambos habían llegado parecían muy apropiados para apoyar, justificar y ayudar a completar la imagen del mundo que Schopenhauer mismo llevaba dentro de sí; por ello no es de extrañar que los llamase «los dos máximos filósofos de Occidente». De ellos tomó los elementos que podía utilizar. Y a su anhelo de tradición le satisfizo grandemente el ver que podía utilizar esos elementos de una manera tan acertada, aunque hiciera de ellos algo enteramente distinto, más conforme con su naturaleza, que era también enteramente distinta, quiero decir: mucho más «moderna», mucho más tempestuosa y sufriente.

Lo que Schopenhauer tomó fueron las «Ideas» y la «cosa en sí». Pero con esta última realizó algo muy audaz,

algo casi ilícito, algo, sin embargo, que también estaba sentido de manera muy honda, hasta llegar a adquirir la fuerza coercitiva de la convicción. Schopenhauer definió la cosa en sí, le dio nombre, aseveró saber lo que era -aunque, según Kant, nada podía saberse de ella-. La cosa en sí era la *voluntad*. La voluntad era el fondo primordial último e irreductible del ser, era la fuente de todos los fenómenos, era el engendrador y productor de todo el mundo visible y de toda vida, presente y actuante en cada uno de los fenómenos, pues era la voluntad de vivir. La voluntad era enteramente voluntad de vivir, de tal modo que quien dijese «voluntad» estaba hablando precisamente de la voluntad de vivir, y quien se sirviese de la fórmula más extensa cometía en realidad un pleonasmo. La voluntad quería siempre sólo una cosa: la vida. ¿Y por qué quería la vida? ¿Acaso porque la había encontrado apetitosa? ¿Acaso porque la voluntad representaba el resultado de algún conocimiento objetivo acerca del valor de la vida? No; todo conocimiento era completamente ajeno a la voluntad; ésta era algo del todo independiente del conocimiento, algo del todo originario e incondicionado, era un impulso ciego, un *instinto* básico e irracional, absolutamente inmotivado, un instinto que estaba tan lejos de depender de cualesquiera juicios sobre el *valor* de la vida, que más bien ocurría lo contrario, a saber, que todos esos juicios dependían entera y totalmente del grado de fortaleza de la voluntad de vivir.

Así pues, la voluntad, ese en-sí de las cosas situado fuera del espacio, del tiempo y de la causalidad, deseaba de manera ciega e irracional, pero con una avidez y un afán salvajes e irresistibles, el ser, la vida, la *objetivación*. Y esta objetivación se realizaba de tal manera que la unidad originaria de la voluntad se transformaba en pluralidad, lo

cual podía ser llamado, con acierto, el *principium individuationis.* Para expiar sus ansias, la voluntad ávida de vivir se objetivaba de acuerdo con ese *principium* y se disgregaba en las miríadas de partes del mundo fenoménico existente en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, aun dispersándose, la voluntad seguía íntegra y con toda su fuerza en cada una de esas partes, aun en la más pequeña y aislada. El mundo era, por tanto, enteramente producto y expresión de la voluntad; era la objetidad de la voluntad en el espacio y el tiempo.

Pero el mundo era además, y a la vez, algo distinto. Era *representación,* era mi representación y tu representación, era la representación de cada uno de nosotros y la representación que el mundo tenía de sí mismo, y ello en virtud del intelecto cognoscente que la voluntad se había creado para sí, como una lámpara, en los grados superiores de su objetivación.

Esta expresión, «grados superiores», ha de ser bien entendida. Pues Schopenhauer, un espíritu místico y también extremadamente moderno y nutrido de las ciencias naturales, insertó el concepto de *evolución* en su cosmogonía de la voluntad, en la multiplicidad infinita de las emanaciones de la voluntad. Lo hizo por amor a aquel elemento filosófico que había tomado de Platón: las «Ideas». Al suponer o comprobar una jerarquía y una graduación en la multiplicidad de las objetivaciones de la voluntad, conquistó o salvó las «Ideas», pues éstas eran precisamente esa graduación, puramente intuida, de las emanaciones de la voluntad. Las cosas individuales no eran una objetividad del todo adecuada de la voluntad, sino una objetidad enturbiada por las formas de nuestro conocimiento. En verdad nosotros no conoceríamos, según Schopenhauer, «ejemplares», acontecimientos, no conoceríamos ningún

cambio, ninguna multiplicidad, sino que conoceríamos tan sólo lo que es, conoceríamos tan sólo la objetidad inmediata y pura de la voluntad en sus diversos grados. Y nuestro mundo sería, por tanto, para hablar con los escolásticos, un *nunc stans*, un «ahora permanente» de Ideas límpidas y eternas.

En los grados superiores de su individuación, por tanto ya en los animales, y de manera muy especial en el hombre, que es el grado más alto y más complicado de todos, la voluntad se encendía la luz del intelecto, a fin de que le sirviese de ayuda, seguridad e iluminación, esa luz de intelecto que convierte el mundo en representación. Nótese bien esto: no es que el intelecto produjese la voluntad; al revés: ésta engendraba para sí a aquél. Lo primario y dominante no era el intelecto, el espíritu, el conocer; lo primario y dominante era la voluntad, y el intelecto estaba el servicio de ella. ¿Y es que podría haber ocurrido de otra manera, siendo el conocer mismo parte de la objetivación de la voluntad en sus grados superiores, sin la cual no habría tenido la menor oportunidad de aparecer? En un mundo que es entera y totalmente obra de la voluntad, obra del instinto vital absoluto, inmotivado, carente de razones y de valoraciones, al intelecto le correspondía, como es obvio, el segundo lugar. La sensibilidad, los nervios, el cerebro, al igual que otras partes del organismo –y, sobre todo, al igual que la parte contraria, el polo opuesto del intelecto cognoscente: el aparato sexual–, eran expresión de la voluntad en un punto determinado de su objetidad, y la representación surgida de aquéllos estaba destinada asimismo a servir a la voluntad. La representación no era fin de sí misma, sino un medio para alcanzar los fines de la voluntad, lo mismo que eran también un medio aquellas otras partes.

Esta relación entre intelecto y voluntad, la estipulación de Schopenhauer de que el primero es sólo un instrumento al servicio de la segunda, encierra en sí mucha comicidad y muchas cosas lamentables y humillantes, incluye toda la inclinación y toda la capacidad del hombre para creerse importante y para imaginar que la voluntad recibe sus normas y contenidos del intelecto, cuando en realidad, según nuestro filósofo, sucede exactamente lo contrario, y el intelecto –prescindiendo de su tarea de iluminar un poco el mundo que rodea de modo más próximo a la voluntad y de ayudar a ésta en su lucha por la vida en sus grados superiores– existe tan sólo para decir lo que la voluntad quiere, existe tan sólo para justificarla, para proporcionarle motivos «morales» y, dicho con brevedad, para racionalizar nuestros instintos. Ocurre aquí lo mismo que les ocurría a los filósofos cristianos de la Edad Media, a los cuales el diablo se los habría llevado si se hubieran apartado del principio según el cual la razón existe única y exclusivamente para suministrar la apología de la fe. ¡Esto se le debería haber dicho a Kant! Y, sin embargo, Schopenhauer, porque había tomado de Kant la «cosa en sí» y de Platón las «Ideas», estaba convencido de ser kantiano y platónico pese a semejante evaluación de la razón.

Era una evaluación notablemente *pesimista.* Y, en efecto, cualquier manual enseña que Schopenhauer fue en primer lugar el filósofo de la voluntad, y en segundo lugar el filósofo del pesimismo. Pero aquí no hay primero ni segundo, sino que todo es uno y lo mismo; y Schopenhauer era lo segundo porque era lo primero y en la medida en que era lo primero; Schopenhauer era necesariamente pesimista porque era el filósofo y psicólogo de la voluntad. La voluntad, que es lo contrario de una satisfacción en reposo, es en sí misma algo fundamentalmente desdichado;

es inquietud, es apetencia de algo, es ansia, es nostalgia, es avidez, es anhelo, es padecimiento. La voluntad que se objetiva en todos los entes expía en lo físico su placer metafísico, lo expía en un sentido muy literal de esta expresión: ese placer ella lo «expía» de la manera más horrible en el mundo y por el mundo que ella misma ha producido y que, por ser obra del apetito y de la pena, se revela como algo completamente atroz. Pues dado que la transformación de la voluntad en mundo, su mundi-ficación, se realiza de acuerdo con el *principium individuationis,* se realiza mediante la disgregación de la voluntad en la multiplicidad, ocurre que la voluntad olvida su unidad originaria y se convierte en una voluntad enemistada millones de veces consigo misma, pese a ser, en todo ese despedazamiento, *una;* se convierte en una voluntad en conflicto consigo misma, que, desconociéndose, busca en cada una de sus manifestaciones fenoménicas el bienestar, el «lugar al sol», a costa de otras manifestaciones fenoménicas, más aún, a costa de todas las demás, y de esta forma clava constantemente los dientes en su propia carne, semejante a aquel habitante del Tártaro que con avidez devoraba su propia carne.

Esto ha de ser entendido de manera enteramente literal. Las «Ideas» de Platón se han vuelto en Schopenhauer voraces sin remedio, pues, como grados que son de las objetivaciones de la voluntad, se disputan unas a otras la materia, el espacio, el tiempo. El mundo vegetal tiene que servir de alimento al mundo animal; cada animal, a su vez, tiene que servir de presa y de alimento a otro animal; y de este modo la voluntad de vivir se devora sin descanso a sí misma. Finalmente el hombre considera que todo ha sido creado para su uso, mas, por su parte, muestra con la más espantosa claridad el horror de la lucha de todos contra to-

dos, la autoescisión de la voluntad, según el dicho: *homo homini lupus.*

En todos aquellos pasajes en que Schopenhauer se pone a hablar del sufrimiento que hay en el mundo, de las miserias y de la furia de vivir de las múltiples encarnaciones de la voluntad (y habla de esto mucho y de manera muy detallada), su elocuencia, que era extraordinaria por naturaleza, así como su genio de escritor alcanzan las cumbres más brillantes y gélidas de la perfección. Schopenhauer habla acerca de esto con una vehemencia tan cortante, con tal acento de experiencia, de conocimiento detallado, que nos espanta y a la vez nos embelesa por su poderosa verdad. Hay en ciertas páginas suyas un salvaje y cáustico escarnio de la vida, tras el que se adivina una mirada centelleante, unos labios apretados, y todo ello mientras va desgranando citas griegas y latinas; hay una inmisericorde y a la vez misericordiosa denigración, constatación, enumeración y fundamentación de las miserias del mundo; todo lo cual, por lo demás, no nos produce ni de lejos un efecto tan deprimente como el que debería aguardarse dada la gran exactitud con que habla Schopenhauer y su sombrío talento expresivo; más bien, nos llena de una satisfacción extrañamente profunda, basada en la protesta espiritual, en la indignación humana que allí se expresa y que es perceptible en un reprimido temblor de la voz. Esa satisfacción la experimentan todos. Pues cuando un espíritu justiciero y gran escritor habla en términos generales acerca del sufrimiento del mundo, está hablando de tu sufrimiento y de mi sufrimiento, y todos nosotros nos sentimos vengados por aquella palabra magnífica y llegamos incluso a tener algo así como un sentimiento de triunfo.

Carencias, necesidades, preocupación por conservar la vida; eso en primer lugar. Y luego, una vez desterradas

aquéllas con mucho esfuerzo, vienen el instinto sexual, las penas de amor, los celos, la envidia, el odio, la angustia, la ambición, la avaricia, la enfermedad, y así sucesivamente, y siempre así una y otra vez, sin que nunca se acabe. Todos los males, cuya fuente es el conflicto interno de la voluntad, salen de la caja de Pandora. ¿Y qué queda en el fondo de ella? ¿La esperanza? No: el aburrimiento. Pues toda vida humana oscila entre el dolor y el aburrimiento. El dolor es lo positivo; el placer es su mera supresión, es decir, algo negativo, y se convierte enseguida en aburrimiento; de igual modo que si la tónica, a la que el laberinto de la melodía reconduce, o la armonía, en la que la desarmonía desemboca, se mantuvieron de modo constante, producirían un aburrimiento insoportable. ¿Deseos cumplidos? Los hay. Pero comparados con el largo tormento de nuestros apetitos, con el número infinito de nuestros deseos, son breves y míseros; y por un apetito que queda satisfecho, quedan insatisfechos al menos diez. Por lo demás, el contento es sólo aparente, pues el deseo cumplido deja pronto su lugar a otro nuevo. Aquél es un *error* conocido; éste, un error todavía por conocer. Ningún objeto alcanzado de la volición puede proporcionar un contento duradero; se parece tan sólo a la limosna que, arrojada al mendigo, prolonga de hoy para mañana su vida de miserias. ¿La felicidad? La felicidad sería el reposo. Pero precisamente éste no es posible para el sujeto de la volición. Ahuyentar, huir, temer desgracias, apetecer goces, todo es igual. La preocupación por la voluntad, siempre exigente, llena y mueve sin descanso a la consciencia. Y así, el sujeto de la volición se encuentra siempre atado a la rueda giratoria de Ixión, está echando siempre agua en el tonel de las Danaides, es el Tántalo eternamente hambriento.

Acumuladas imágenes del tormento, imágenes del Tártaro, como lo era ya aquélla de Tiestes que con hambre ra-

biosa se devora a sí mismo. ¿Es, pues, el mundo un infierno? No del todo; sólo lo es de manera aproximada. Es como una especie de gusto anticipado del infierno. Parecido al infierno, desde luego; pues de antemano es seguro lo siguiente: que toda configuración de la voluntad de vivir -voluntad que es la locura metafísica misma, que es un error terrible, un pecado, el pecado en sí- sólo puede ser siempre algo emparentado con el infierno. ¿Se nota el platonismo, el cristianismo que hay en esta doctrina? La ligeramente ascética y pesimista desvaloración platónica de lo sensible por lo espiritual -por lo espiritual, único lugar de la salvación y de la verdad- está aquí fortalecida y profundizada del modo más furibundo. En dos milenios aquella desvaloración ha adquirido una intensidad de sufrimiento y de acusación que todavía estaba lejos de aquel temprano hombre de Occidente. El mundo real es el producto de un acto archipecador, archiloco, de la voluntad, un acto que no debería haber ocurrido jamás. Y si el mundo real no se ha convertido en el infierno auténtico y perfecto, ello se debe tan sólo a que la vehemencia de la voluntad de vivir no ha sido suficiente como para lograrlo del todo. Si esa voluntad de vivir hubiera sido tan sólo un poco más intensa, si hubiera sido todavía un poco más voluntad de vivir, entonces el infierno sería perfecto. Esto parece una limitación del pesimismo, pero es tan sólo un nuevo puntazo de indignada causticidad contra la vida y contra la maldita voluntad de vivir, similar a aquella broma que en una ocasión se permitió Schopenhauer al decir que la vida se balancea en todas partes de manera miserable y precisa sobre el filo del poder-ser-apenas-todavía. Este mundo es el peor de todos los mundos imaginables; pues si fuera tan sólo un poco peor, entonces ya no podría ser.

Schopenhauer nos recuerda con frecuencia a Voltaire. A él se asemeja a veces en la forma clara y profunda y en el ingenio victorioso. Pero es superior al francés por una rica oscuridad de su ser, por la profundidad y la potencia de su vida anímica. De esa profundidad y de esa potencia dan testimonio la doctrina de la redención que Schopenhauer incluyó en su filosofía de la voluntad, el anhelo de redención que de ella brota. Sí, hay una redención de la miseria y del extravío, del yerro y de la expiación que es esta vida. Y en manos del *hombre* –que es la objetivación más alta y desarrollada de la voluntad, pero también por ello la más capaz de sufrir y la más sufriente– está puesta la redención.

¿Se cree que sería la muerte? ¡Gran error! La muerte forma parte de los fenómenos, forma parte de la empiria, de la esfera de la multiplicidad y del cambio. La muerte no toca en absoluto la realidad trascendente y verdadera. Lo que en nosotros muere es tan sólo la individuación. El núcleo de nuestra esencia –la voluntad, que es voluntad de vivir– no es afectado en modo alguno por la muerte. Y *mientras la voluntad se afirme a sí misma*, sabrá encontrar siempre accesos hacia la vida. Dicho sea de paso, de aquí resulta la irracionalidad y la inmoralidad del suicidio, con el cual no se mejora absolutamente nada: pues el individuo niega y extermina con el suicidio precisamente sólo su individuación, pero no el error primordial, la voluntad de vivir, la cual busca en el suicidio nada más que una realización más favorable. No el de muerte, por tanto; otro nombre enteramente distinto lleva la redención, y está ligada a una condición totalmente diferente. No se adivina cuál es el mediador al que hemos de agradecer en determinadas circunstancias esa bendición. Es el intelecto.

Pero, ¿no es el intelecto –se dirá– el producto de la voluntad, no es su instrumento, su lámpara en la oscuridad,

no está destinado únicamente a servir a la voluntad? Así es, y no deja de ser así. Y, sin embargo, no siempre ni en todos los casos es así. En circunstancias especiales, afortunadas –¡oh!, hasta podría decirse: bienaventuradas–, en circunstancias, por tanto, excepcionales, el esclavo, el pobre servidor, puede convertirse en señor de su señor y creador, puede hacerle una jugarreta, puede emanciparse de él, independizarse y, al menos transitoriamente, conseguir dominar por sí solo, dominar de una manera suave, clara, capaz de traer la felicidad al mundo. Y durante ese dominio del intelecto, la voluntad, eliminada y desposeída de su poder, sucumbe de modo suave y dichoso. Hay un estado en el que ocurre el milagro de que el conocimiento se emancipa de la voluntad, de que el sujeto deja de ser un sujeto meramente individual y se convierte en el sujeto puro, exento de voluntad, del conocimiento. A ese estado se le llama estado *estético*. Es una de las experiencias más grandes y hondas de Schopenhauer. Y así como para describir los tormentos del dominio de la voluntad Schopenhauer dispone de acentos espantosos, así su prosa encuentra sonidos seráficos, así su gratitud se expresa de manera hiperbólica cuando habla –y lo hace de un modo detallado e incansable– acerca de las bendiciones del *arte*.

La configuración y la interpretación espirituales de esta vivencia suya, tal vez la más personal, las efectuó Schopenhauer como discípulo de Platón y de Kant. «Bello es –había definido Kant– lo que agrada *sin interés*.» Sin interés; para Schopenhauer esto significaba con razón: sin relación con la voluntad. El agrado estético era puro, estaba libre de interés, estaba exento de la voluntad, era «representación» en el sentido a la vez más intenso y más sereno, era intuición clara, límpida, intuición profundamente sosegada. ¿Y por qué lo era? Aquí tenían que prestar su ayu-

da Platón y el latente esteticismo de su teoría de las Ideas. ¡Las Ideas! Ellas eran las que, en el estado estético, se transparentaban a través de los fenómenos, esas copias de la eternidad. La mirada abierta hacia las Ideas, eso era la intuición, pura, grande, solar, *objetiva,* de la cual era digno únicamente el genio –y también él lo era sólo en sus horas e instantes geniales –, de la cual era digno, además del genio, el gozador y receptor de la obra estética.

¿Cómo? ¿Y habrá de ser el intelecto el que nos abra la mirada hacia semejante visión intuitiva? Sí, el intelecto emancipado de la voluntad, el intelecto convertido en conocimiento puro e inocente. Innecesario es decir que, según Schopenhauer, en el arte las cosas no suceden intelectualmente, en el sentido restringido de esta palabra; que no son el pensar, la abstracción, el entendimiento los que producen ese estado dichoso. El arte no es enseñable; el arte es un regalo de la intuición. El intelecto interviene aquí tan sólo en la medida en que precisamente él es el que convierte el mundo en representación. No se necesita en absoluto saber nada acerca de la constitución metafísica de las cosas, acerca de los fenómenos y la Idea, acerca de Kant y de Platón, para ser partícipe del arte. Explicar la verdadera esencia del estado estético, hacerlo accesible al pensar abtracto, eso era asunto de la filosofía; aunque, claro está, sólo de una filosofía que entendiese de arte, sólo de una filosofía que hubiese tenido del arte una *vivencia* superior a toda otra filosofía anterior o contemporánea. Esa filosofía sabía y enseñaba que la mirada del arte es la mirada de la *objetividad genial.* Y aquí nos viene a la memoria lo que antes dijimos sobre el carácter mediador del arte como fuente de la *ironía:* así nos damos cuenta de que ironía y objetividad van unidas y son *una* sola. Apolo, el que da en el blanco desde lejos, el dios de

las Musas, es un dios de la lejanía y de la distancia; no de la vinculación cercana, del *pathos* y de la patología; no del sufrimiento, sino de la libertad, un dios objetivo, el dios de la ironía...

En ésta, por tanto, así lo veía Schopenhauer, en la objetividad genial, el conocimiento quedaba emancipado de su esclavitud a la voluntad, y la atención no se hallaba ya enturbiada por ningún motivo de la volición: nos hallábamos en el estado de una entrega que iba dirigida hacia las cosas en cuanto éstas eran mera representación, no ya en cuanto eran motivo; y una calma nunca conocida se nos regalaba de golpe. «Nos encontramos –dice nuestro autor– en completo bienestar. Es el estado sin dolor, que Epicuro ensalzó como el bien supremo y como el estado propio de los dioses: pues en ese instante estamos desembarazados del indigno afán de la voluntad, celebramos el descanso del trabajo forzado de la volición, la rueda de Ixión se detiene.»

Palabras famosas, muchas veces citadas. Lo bello y su contemplación sumamente apaciguadora han arrancado tales palabras a esa alma amarga y atormentada. ¿Son verdaderas? Pero, ¿qué es la verdad? Una vivencia que encuentra tales palabras es verdadera, está justificada por la fuerza del sentimiento. ¿Creeríamos que esas palabras de gratitud perfecta e ilimitada están dichas para designar una felicidad relativa, una felicidad que sigue siendo siempre tan sólo negativa? Pues la felicidad como tal es negativa; la felicidad es únicamente la supresión de una tortura. Y lo mismo ocurre con la felicidad proporcionada por la intuición estética de las Ideas, con la objetividad calmadora de la voluntad, como inequívocamente lo dejan entrever también las imágenes que esa felicidad inspira a Schopenhauer. También esa felicidad es sólo efímera, sólo tempo-

ral. El arte, pensaba Schopenhauer, el quedarnos detenidos en la imagen idealmente iluminada, no era la redención definitiva. El estado estético era sólo la etapa previa de un estado más perfecto. En ese otro estado, la voluntad, que en el estado estético quedaba calmada sólo de manera transitoria, sería eclipsada para siempre por el conocimiento, quedaría vencida y aniquilada. La consumación del artista era el santo.

Junto a su estética, Schopenhauer estableció su ética. La colocó por encima de aquélla, como su coronación: pues la ética era la doctrina de la conversión de la voluntad, realizada en su objetivación más alta, el hombre; era la doctrina de la autonegación y de la autosupresión de la voluntad en virtud de la visión del error e indignidad horribles del mundo del sufrimiento, mundo que era obra y espejo de la voluntad, mundo que era la objetidad de la voluntad; en virtud, por tanto, del autoconocimiento de la voluntad de vivir como algo que ha de ser negado de manera absoluta y definitiva. ¿Cómo era posible ese autoconocimiento? ¿Cómo de la vida, la cual era enteramente voluntad de vivir, podía salir la negación de la voluntad? Esto resultaba posible precisamente porque el mundo era el producto de un acto de voluntad, y porque tal acto podía quedar invalidado y suprimido por un acto negativo, por un acto de contravoluntad. Ésa era la hazaña del conocimiento liberado, que, en una especie de rebelión cósmica de los esclavos, se emancipaba de la voluntad y le negaba obediencia. Y esa hazaña era el contenido más íntimo, la función última de la ética, que conducía a aquélla.

¿Qué es en general la ética? Es la doctrina acerca de las acciones del hombre, la doctrina acerca del bien y del mal. ¿La doctrina? Pero ¿es que la voluntad ciega, la voluntad

irracional, carente de sentido, era adoctrinable? Claro está que no. Claro está que la virtud no era enseñable, como tampoco era enseñable el arte. Así como nadie se ha convertido en artista porque le hayan explicado la esencia del estado estético, así tampoco nadie se ha vuelto bueno y ha evitado el mal porque le hayan explicado el sentido y el significado del bien y del mal; cosa que Schopenhauer, como filósofo, estaba dispuesto a hacer. En todo caso la abstracción podía prestar alguna ayuda, y lo hacía en forma de dogmas, de los numerosos dogmas de las distintas religiones, que eran el ropaje exotérico de un saber esotérico, el ropaje mítico de la verdad, una verdad para el pueblo, por así decirlo. Poco importaban los motivos racionales de una buena acción, siempre que ésta se ejecutase. Pero la buena acción acontecía en virtud del sentimiento, en virtud de un conocimiento intuitivo de la verdad; lo mismo que el estado estético, ese conocimiento descansaba en una intuición que atravesaba con su mirada los fenómenos; y sobre ella Schopenhauer daría pronto más aclaraciones.

Antes le importaba sólo dar a entender que la ética no podía ser tampoco una teoría de las costumbres en el sentido de un código, consistente en preceptos para la voluntad. A la voluntad no se le podían dar en modo alguno preceptos. La voluntad era libre, absoluta y omnipotente. Más aún, la libertad estaba *sólo* en la voluntad, existía exclusivamente en la trascendencia, nunca en la empiria, nunca en la objetivación –situada en el espacio, el tiempo y la causalidad– de la voluntad, nunca en el mundo. En éste todo era rigurosamente causal, todo estaba atado y determinado según causa y efecto. La libertad, lo mismo que la voluntad, se encontraba más allá de los fenómenos. Pero allí la libertad estaba presente, dominaba de manera abso-

luta; allí estaba la libertad de la voluntad. Como en tantas otras ocasiones, también en el caso de la libertad las cosas sucedían al revés de como opinaba el «sano entendimiento humano». La voluntad no estaba en el obrar, sino en el *ser*, no en el *operari*, sino en el *esse*. En el obrar dominaban desde luego una necesidad y una determinación inevitables. Pero el ser era originaria y metafísicamente libre. El hombre que había hecho algo punible había actuado así necesariamente, en cuanto carácter empírico, bajo el influjo de determinados motivos, pero podría haber *sido* distinto. Y también los remordimientos de conciencia, las angustias de conciencia se referían al ser, no al obrar.

¡Pensamiento audaz, pensamiento hondamente sentido, pero también duro! Este pensamiento es una de las intuiciones más notables y, bien examinado todo, más subyugantes en la creación de la verdad por Schopenhauer. Lo que con ese pensamiento quedaba salvado –salvado al ser trasladado desde la empiria a la trascendencia y a la intemporalidad– y lo que con él quedaba llevado a una seguridad misteriosa, era una pareja de conceptos morales y aristocráticos a los que, sin duda alguna, Schopenhauer se inclinaba y que no le hubiera gustado ver hundirse en una determinación absoluta: los conceptos de culpa y de mérito. La existencia de ambos dependía de la libertad de la voluntad. ¡Y con qué frecuencia se había ya disputado sobre ella! Pero siempre se había tenido en cuenta la libertad de la voluntad en el tiempo, la libertad de la voluntad dentro de los fenómenos y con relación al carácter empírico del hombre, tal como éste experimentaba ese carácter empírico en su destino y tal como lo exhibía a los ojos de los demás cual representación placentera u horrible. Mas tan pronto como la voluntad se había objetivado, tan pronto como se había convertido en fenómeno y había ingresado

en la individuación, ya no quedaba la menor huella de libertad ni tampoco, por tanto, la menor huella ni de culpa ni de mérito. El hombre actuaba tal como, siendo el que era, tenía que actuar bajo el influjo de motivos determinados.

Pero su hacer y padecer, el curso de su vida, su destino, eran tan sólo la experiencia que él y los otros hacían de su *ser*, de su carácter *«inteligible»*, situado fuera y detrás de los fenómenos. Y ese carácter inteligible era, igual que el mundo entero, producto de un acto libre de la voluntad. En cada cosa la voluntad aparecía exactamente tal como ella se determinaba a sí misma en sí y fuera del tiempo. El mundo era sólo el espejo de esa voluntad, y todo lo existente en el mundo formaba parte de la expresión de lo que la voluntad quería, era tal como era porque la voluntad así lo quería. De un modo rigurosamente justo soportaba, pues, cada ser no sólo la existencia en general, sino también su existencia peculiar, su individualidad; y en todo lo que a ese ser le ocurría, más aún, incluso en todo lo que le *pudiera* suceder, le ocurría siempre lo que tenía merecido.

¡Pensamiento cruel, duro, ofensivo, inexorable y orgulloso! Aceptar esa idea es algo que repugna a nuestro sentimiento; y, sin embargo, es nuestro sentimiento el que es movilizado precisamente por su mística. Hay en el fondo de ese pensamiento una verdad mística que hace que aquellos dos conceptos, culpa y mérito, en lugar de perderse, adquieran una profundización atroz. Es cierto que con ello esos dos conceptos quedan sustraídos a la esfera *moral*, entendida en sentido estricto. Mas justo espíritus aristocráticos, a los que la «justicia» no les importa mucho, han tendido siempre a sustraer a la moralidad la culpa y el castigo. Goethe habla con preferencia de «méritos innatos», lo cual es propiamente, en el aspecto lógico y

moral, una unión absurda de palabras. Pues el «mérito» es por sí mismo y en general un concepto moral; y en lo que es innato (como, por ejemplo, la belleza, la inteligencia, la nobleza, el talento –o, aplicado al destino, la *fortuna*–) no puede haber, lógicamente, mérito. Para que a propósito de esas cosas pudiera hablarse de mérito, tendrían que ser el resultado de una elección libre, tendrían que ser la expresión de una voluntad –situada *antes* del fenómeno– de ellas. Y justo eso es lo que Schopenhauer asevera, cuando declara dura y aristocráticamente que a todos los hombres, tanto a los afortunados como a los desafortunados, les sucede siempre tan sólo lo merecido.

Pero muy pronto la aristocrática afirmación de la injusticia y de la suerte diferente de los hombres queda disuelta y convertida en la igualdad más decidida y más democrática, sencillamente por la demostración de que la desigualdad y la diferencia, más aún, ya la *diferenciación* misma, son un *engaño*. Para designar ese engaño Schopenhauer se sirve de una expresión tomada de la sabiduría india, sabiduría que él admiraba mucho por su coincidencia pesimista con su propio diagnóstico del mundo: llama a ese engaño el «velo de Maya». Pero ya mucho antes le había dado un nombre latino, de acuerdo con la erudición occidental: el gran engaño de la desigualdad e injusticia de las suertes, de los caracteres, de las situaciones y destinos se basa en el *principium individuationis*. La diferencia y la injusticia son sólo un accesorio de la multiplicidad existente en el tiempo y en el espacio; pero esa multiplicidad es mero fenómeno, es la representación que nosotros en cuanto individuos tenemos, en virtud de los mecanismos de nuestro intelecto, de un mundo que es, en su realidad verdadera, la objetidad de la única y sola voluntad de vivir, en el conjunto y en los individuos, en ti y en mí.

Pero el individuo, que se siente a sí mismo tan único y tan separado del resto del mundo, ignora eso. ¿Y cómo iba a conocerlo, si las condiciones de su conocimiento, el «velo de Maya» que envuelve su mirada y el mundo, le impiden la intuición de la verdad? El individuo no ve la esencia de las cosas, que es *una,* sino que ve sus manifestaciones fenoménicas como separadas y diferentes, más aún, como contrapuestas: ve el placer y el tormento, ve al que causa el sufrimiento y al que lo padece, ve la vida de alegrías del *uno* y la vida miserable del *otro.* Tú afirmas -para ti mismo, claro está- lo uno, y niegas -especialmente con respecto a ti mismo- lo otro. La voluntad, que es tu origen y tu esencia, te hace apetecer la felicidad, las alegrías y goces de la vida; tú extiendes tus manos hacia ellos; los aprietas fuertemente contra ti, y no te das cuenta de que, al afirmar así la voluntad, afirmas todo el tormento del mundo y lo aprietas contra ti. El mal que con ello haces, que con ello causas, y por otro lado la indignación por la injusticia de la vida, pero también la envidia, el anhelo y el apetito, tu apetencia de mundo, todo eso procede del engaño de la pluralidad, procede del error según el cual tú no eres el mundo y el mundo no es tú; sí, todo eso procede de la distinción ilusoria entre el «yo» y el «tú», procede de la fantasmagoría de Maya.

Pero también de ahí procede tu miedo a la muerte. La muerte no es más que la supresión de un yerro, de un extravío, pues toda individuación es un extravío. La muerte no es más que la desaparición de una ilusoria pared divisoria que separa el yo, en el cual tú te encuentras encerrado, del resto del mundo. Tú crees que, si mueres, ese mundo restante continuará existiendo. Y crees que tú -pensamiento horrible- ya no serás. Pero yo te digo: este mundo, que es tu representación, no será ya; tú, en cambio, es de-

cir, justo aquello en ti que teme a la muerte, que no quiere la muerte, porque es la voluntad de vivir, tú perdurarás, tú vivirás, pues la voluntad, por la que tú eres, sabrá encontrar siempre la puerta que lleva a la vida. A ella le pertenece, en efecto, la entera eternidad. Y con la vida, que conoce la eternidad como tiempo, siendo así que en verdad es presencia constante, también se te devuelve el tiempo. La voluntad tiene asegurada la vida, con todos sus placeres y todos sus tormentos, con tal de que la quiera. Para ti sería mejor que la voluntad no quisiera la vida...

Entretanto tú vives como el que eres. Ves y amas, contemplas y anhelas, deseas la añorada imagen ajena, ay, tan ajena y otra, tan separada de ti, sufres por ello, desearías atraerla a ti, serla... Pero *ser* una cosa es algo enteramente distinto, algo incomparablemente más penoso y lamentable que *verla*. Y el anhelo es una burla causada por la representación. Tú mismo te estás dado a ti, tu cuerpo te está dado a ti, por un lado como representación –igual que también todo el resto del mundo–, pero a la vez también como voluntad. Y el cuerpo es lo único en el mundo que te está dado a la vez también como voluntad. Todo lo demás es para ti sólo representación. El mundo entero es para ti un ballet, un espectáculo que, según tu opinión originaria y natural, no tiene ni de lejos tanta realidad como tienes tú, el espectador, un espectáculo al que en modo alguno ha de tomarse tan en serio como a ti. Al yo preso en el *principium individuationis*, al yo envuelto en el velo de Maya, todos los demás seres se le aparecen como máscaras y fantasmas, a los cuales es incapaz de conceder ni de lejos una importancia y una seriedad tan grandes del ser como a sí mismo. Tú, el único verdaderamente existente, tú, ¿no es verdad?, eres lo único que importa. Tú eres el centro del mundo (lo eres, eres el centro de tu mundo), y lo único que

importa es tu bienestar, es decir, que el sufrimiento de la vida te quede lo más lejos posible, y que sus delicias acudan a ti de la manera más abundante posible. Lo que con los otros ocurra tiene una importancia incomparablemente menor; eso a ti no te causa dolor ni bienestar.

Éste es el punto de vista del egoísmo natural, del egoísmo inquebrantado y no iluminado en absoluto; es el estar preso de manera incondicional en el *principium individuationis.* El atravesar con la mirada ese *principium;* el conocer intuitivamente su carácter engañoso, su carácter ocultador de la verdad; el presentir y entrever la no diferencia entre el yo y el tú; el ver con el sentimiento que la voluntad es en todo y en todos la única y la misma; eso es el comienzo y la esencia de toda ética. Quiere decirse, la ética trata de ese conocimiento, de esa visión del sentimiento, y describe sus benditas consecuencias. Pero no las enseña, no puede enseñarlas. Pues así como jamás una estética abstracta ha hecho un solo artista, así tampoco tú enseñas o aprendes la virtud. El hombre experimenta la virtud tal como la experimentó aquel aprendiz indio ante cuya mirada un gran espíritu hizo desfilar todos los seres del mundo, los animados y los inanimados, y al pasar cada uno decía: «*Tat twam asi*» («ése eres tú»).

En esa frase, en esa visión, que es un regalo de lo intuitivo, están encerradas toda virtud, toda justicia, toda bondad y toda nobleza de ánimo. Y en su desconocimiento, preso en la ilusión, está encerrado su opuesto, a saber: el mal. *Malo* es el hombre que, tan pronto como un poder externo no se lo impide, comete injusticia. Es decir: malo es el hombre que, no contento con afirmar la voluntad de vivir, tal como ésta aparece en su cuerpo, niega además la voluntad que aparece en otros individuos e intenta aniquilar la existencia de éstos, en la medida en que se oponen a

las aspiraciones de su propia voluntad. Una voluntad salvaje, que va más allá de la afirmación del propio cuerpo, se expresa en el mal carácter. Pero en él se expresa ante todo un estar de manera tan honda preso el conocimiento en los fenómenos y en el *principium individuationis,* que ese conocimiento se atiene férreamente a la diferencia establecida por ese *principium* entre su propia persona y todas las demás, por lo cual considera la esencia de esas otras personas como completamente ajena a la suya; considera que esa esencia está separada de él por un gran abismo y ve literalmente en las otras personas sólo máscaras vacías, mientras que, según su opinión más honda, únicamente él tiene realidad.

La definición del hombre *bueno* se deriva sin más de lo dicho; sobre todo, si nos fijamos entretanto en el tipo que sirve de transición entre el hombre bueno y el hombre malo, a saber: el hombre *justo.* La justicia es ya un darse cuenta de lo que significa el *principium individuationis,* pero en un grado inferior. Es algo negativo más que positivo. Es la negación de la injusticia. En la afirmación de su propia voluntad el hombre justo no llega hasta la negación de la voluntad que en otros individuos se presenta. Omite el causar sufrimiento a otros para aumentar su propio bienestar. Para él el principio de individuación no es, como lo es para el hombre malo, una pared divisoria absoluta. Mediante su conducta, el hombre justo manifiesta que él reconoce su propia esencia –la voluntad de vivir como cosa en sí– también en los fenómenos ajenos, los cuales le están dados tan sólo como representación, y que se reencuentra a sí mismo en ellos, al menos hasta el punto de que se abstiene de agraviarlos.

Esto es mucho. Y es siempre también ya, a la vez, algo más: la auténtica bondad está siempre vinculada a esto.

¡No se piense que la bondad es débil! En modo alguno es el hombre bueno una manifestación originariamente más débil de la voluntad que el hombre malo, a no ser que el hombre bueno sea meramente bonachón, lo cual, en efecto, produce escasos frutos. No; lo que en el hombre bueno triunfa sobre la voluntad es el conocimiento. ¿Qué conocimiento? Pero es claro: el conocimiento de que la diferencia entre él y los otros se basa en una ilusión que incita al mal, es un fenómeno engañoso; el conocimiento de que el *en-sí* de su propia manifestación fenoménica es también el en-sí de la manifestación fenoménica ajena, a saber, la voluntad de vivir que se encarna en *todo,* también en los animales y en la naturaleza entera, por lo cual él no atormentará ni siquiera a un animal.

Pero aquí no es lícito, sin embargo, quedarse en negaciones, hablar con negaciones. La bondad es positiva. La bondad ejecuta las obras del amor. Lo hace por una razón profundamente sentida; pues si no lo hiciese, se vería a sí misma como alguien que hoy pasase hambre a fin de tener mañana más de lo que puede disfrutar. Exactamente eso le parecería al hombre «bueno» el dejar vivir en la indigencia a otros, mientras él se dedicaba a pasarlo bien. Para él se ha vuelto transparente el velo de Maya; él se ha liberado del gran engaño, el cual es el que hace que la voluntad dispersa en los fenómenos parezca gozar aquí y sufrir allí, cuando en realidad es siempre la misma voluntad y es siempre el mismo tormento el que la voluntad causa y soporta a la vez. Amor y bondad son *com-padecimiento,* nacido del conocimiento del «Tat twam asi», nacido de un haber levantado el velo de Maya, tal como ya lo había dicho Spinoza: *Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta* («la bondad no es otra cosa que el amor nacido del compadecimiento»).

Pero esto nos hace ver que, así como la justicia se sublima en la bondad, también ésta es capaz de una sublimación, hasta llegar no sólo al amor más desinteresado, al autosacrificio más magnánimo, sino hasta llegar precisamente a la santidad. Pues un hombre dueño de tal conocimiento del amor considerará como propio el sufrimiento de todos los demás seres vivos y hará suyo el dolor del mundo entero. Ese hombre ve la totalidad de las cosas, ve la vida como un conflicto interno de la voluntad y del padecimiento constante, ve la humanidad doliente, ve los animales que sufren. Y el conocimiento de la esencia de las cosas en sí se convierte para él en el quietivo de la volición. En él, la voluntad se aparta de la vida, pues dado que, por su conocimiento lleno de compasión, él se ve forzado a negar ésta, ¿cómo podría afirmar, también en sí mismo, la voluntad de vivir, cuya obra, expresión y espejo es la vida? La decisión de un hombre dueño de ese conocimiento es la renuncia, la resignación, el abandono. En él se realiza el tránsito de la virtud a la gran paradoja que es la ascética.

Una gran paradoja, en efecto. Pues aquí acontece que una individuación de la voluntad reniega de la esencia que aparece en esa individuación y que se expresa mediante el cuerpo de ésta; aquí acontece que el obrar de esa individuación da un mentís a su manifestación fenoménica y entra en abierta contradicción con ella. Aquella redentora paralización temporal de la voluntad en que se basa la dicha del estado estético, aquella paralización alcanza su perfección en el hombre que renuncia, en el asceta, en el santo. En él, el conocimiento se ha convertido para siempre en señor de la voluntad, la eclipsa por completo y la suprime. Ese hombre soporta el pecado del mundo, lo expía, y es sacerdote y víctima a la vez. Así como el cuerpo expresa la voluntad en general, así los órganos de la generación

expresan la afirmación de la voluntad que va más allá de la vida individual. El asceta renuncia a dar satisfacción al sexo: su castidad es el signo de que, al quedar abolida la vida de ese cuerpo, queda abolida también la voluntad, de la cual aquél es manifestación fenoménica.

¿Qué es lo que define al santo? Que éste no hace nada de aquello que le gustaría hacer, y hace todo aquello que no le gustaría hacer. Conocemos ejemplos espirituales estremecedores de ese comportamiento; lo hemos visto practicado por ascetas natos y por sacerdotes sacrificadores de sí mismos, los cuales ensalzaban, entre glorificaciones ditirámbicas de la voluntad ebria de poder, la pasión de su vida, en la medida en que no hacían nada de aquello que habrían hecho con gusto, y hacían todo aquello con que se producían daño; discípulos natos del filósofo Schopenhauer, y mucho más cuando no querían ya serlo...

Pero la castidad ascética, convertida en máxima universal, causaría el final del género humano. Y, dada la conexión existente entre todas las manifestaciones fenoménicas de la voluntad, al desaparecer la más elevada de ellas, el hombre, desaparecía también su reflejo más débil, el animal. Y como con ello quedaría suprimido todo conocimiento, también se hundiría por sí mismo en la nada todo el resto del mundo -pues sin sujeto no hay objeto-. El hombre es el redentor potencial de la naturaleza. Por ello dice Angelus Silesius, el místico:

Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr gedrange:
*Es läuft dir alles zu, dass es zu Gott gelange**

* ¡Oh hombre! Todos los seres te aman; se amontonan a tu alrededor: Todos los seres corren hacia ti, para llegar a Dios.

Tal es, expresado a grandes rasgos, de manera tosca, el contenido de la obra principal de Arturo Schopenhauer, a la cual dio el título de *El mundo como voluntad y representación.* Es éste un título sumamente objetivo, pero que expresa en tres palabras no sólo el contenido del libro, sino también al hombre que lo creó; lo expresa en su poderosa oscuridad y también en su potente lucidez, en su honda sensualidad y también en su espiritualidad rigurosa y pura, en sus pasiones y también en su ansia de redención. Ese libro es un verdadero fenómeno. Su pensamiento, reducido en el título a la fórmula más breve, y presente en cada línea, es *un solo* pensamiento. Y en las cuatro secciones, o mejor, en los cuatro tiempos sinfónicos de que está construido, llega al desarrollo más perfecto y más omnicomprensivo. Es un libro que descansa en sí mismo, que está penetrado de sí mismo, que se corrobora a sí mismo en la medida en que es y hace lo que dice y enseña. Por cualquier parte que se lo abra, está allí todo entero. Mas para realizarse en el tiempo y en el espacio necesita de toda la multiplicidad de su manifestación fenoménica, la cual se despliega en más de mil trescientas páginas, en veinticinco mil líneas impresas, cuando en realidad es un *nunc stans,* es la presencia constante de su pensamiento, de tal manera que a él cuadran como a ninguna otra cosa los versos del *Diván:*

Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe,
Anfang und Ende immerfort dasselbe,
Und, was die Mitte bringt, ist offenbar
*Das, was zu Ende bleibt und Anfang war**.

* Tu canción es rotatoria como la cúpula estrellada,
Comienzo y final son siempre lo mismo,
Y lo que el centro trae es, manifiestamente,
Lo que permanece al final y estaba al comienzo.

Es una obra dotada de una trabazón cósmica tal, de una fuerza de pensamiento tan abarcadora, que uno hace con esa obra una experiencia extraña. Cuando uno ha estado ocupado largo tiempo con ella, todo lo demás -realmente todo lo demás- que entretanto o inmediatamente después lee parécele extraño, doctrinario, incorrecto, arbitrario, no disciplinado por la verdad... ¿La verdad? ¿Es, pues, tan verdadero ese libro? Sí, es verdadero, en el sentido de la sinceridad más elevada y más subyugante. Pero usar el adjetivo significa rehuir el problema. ¿Trae y contiene ese libro la verdad? Schopenhauer no ha afirmado esto de manera tan rotunda, no lo ha afirmado con la altanería casi ridícula con que lo hizo Hegel, que declaró a sus discípulos: «Señores míos, bien puedo decirlo: yo no sólo hablo acerca de la verdad, yo soy la verdad». El correspondiente resumen de Schopenhauer dice así: «La humanidad ha aprendido de mí algo que no volverá a olvidar jamás».

A mi parecer, esto es mucho más elegante y mucho más modesto. Y también más aceptable. Cuando se habla de la verdad, lo que importa es que sea aceptable. A mi parecer, la verdad no está ligada a las palabras, no coincide con un texto determinado; tal vez sea éste incluso el criterio principal de la verdad. El que lo dicho por Schopenhauer no vuelva a olvidarse jamás, dependerá de que no esté ligado precisamente a las palabras que él emplea para expresarlo, dependerá de que se pueda decirlo con otras palabras. Y, sin embargo, siempre subsistirían un núcleo de sentimientos y una vivencia de verdad tan aceptables, tan invulnerables, tan acertados, como yo no los he encontrado en ninguna otra filosofía.

Con una filosofía como ésa se puede vivir y se puede morir; sobre todo morir. Yo me atrevo a aseverar que la verdad schopenhaueriana, que su aceptabilidad es apro-

piada para resistir en la última hora, para resistir *sin esfuerzo,* sin esfuerzo del pensamiento, sin palabras. No en vano dice Schopenhauer: «La muerte es el genio propiamente inspirador o el musageta de la filosofía... Difícilmente se habría hecho filosofía sin la muerte». Schopenhauer es un gran conocedor y experto de la muerte. Entre lo más bello, podría decirse que entre lo más hondo (pero su obra es igualmente honda en todas partes) que él ha escrito está el gran capítulo del tomo segundo de *La verdad como voluntad y representación* titulado «Sobre la muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestra esencia en sí». Y este experto conocimiento de la muerte está relacionado con su pesimismo ético, que es algo más que una doctrina, que es un carácter, un talante artístico, un aire vital, al cual confiesa su amor el Nietzsche todavía joven cuando dice: «A mí me agrada en Wagner lo mismo que me agrada en Schopenhauer: el aire ético, el aroma fáustico, la cruz, la muerte y el sepulcro». Es el aire vital espiritual propio de la segunda mitad del siglo XIX; aire de juventud y de hogar para nosotros, los que hoy hemos superado los sesenta años. Es posible que, en muchos puntos, nosotros hayamos ido más allá de ese aire. Pero de que le conservamos un cariño agradecido es testimonio este pequeño trabajo.

Mas también la música forma parte de ese aire vital ético y pesimista. Schopenhauer es muy musical. Repetidas veces he llamado yo a su obra principal una sinfonía en cuatro tiempos. Y en su tercer tiempo, dedicado al «objeto del arte», Schopenhauer ha ensalzado la música como ningún otro pensador lo ha hecho nunca. Asigna a la música un lugar completamente especial, no al lado, sino por encima de las demás artes, porque la música no es, como éstas, reproducción de los fenómenos, sino reprodución in-

mediata de la voluntad misma, y por ello representa, frente a todo lo físico del mundo, lo metafísico, frente a todo lo fenoménico, la cosa en sí. La filosofía de Schopenhauer hace sospechar que también aquí el intelecto está al servicio de la voluntad, y que Schopenhauer no amaba la música porque le atribuyese tal significado metafísico, sino que hacía esto porque la amaba. Pero este amor, eso es seguro, mantiene una relación anímica inmediata con su experto conocimiento en asuntos de muerte. Y sin duda Schopenhauer habría podido decir: «Difícilmente se habría hecho música sin la muerte».

«Quien se interesa por la vida –dije yo en *La montaña mágica*– se interesa sobre todo por la muerte.» Ahí está la huella de Schopenhauer, una huella profundamente grabada, fija para todo el resto de la vida. Pero también habría sido schopenhaueriano el que yo hubiese añadido: «Quien se interesa por la muerte busca en ella la vida». Y lo he dicho, aun cuando no con tanta brevedad. Lo hice siendo yo un fabulador literario muy joven, cuando se trataba de llevar hacia la muerte al héroe de mi novela juvenil, a Tomás Buddenbrook, y le hice leer aquel gran capítulo «Sobre la muerte» bajo cuya reciente impresión me hallaba precisamente yo mismo entonces, a mis veintitrés o veinticuatro años. Fue una gran suerte –y en mis recuerdos he hablado en ocasiones de ello– el que yo necesitase encerrar dentro de mí una vivencia como ésa, el que se ofreciese enseguida una hermosa posibilidad de dar testimonio de esa vivencia, de agradecerla, el que yo pudiera darle albergue en mi obra. A él, al héroe sufriente de mi novela burguesa, de la obra que era la carga, la dignidad, el hogar y la bendición de mi adolescencia, le hizo el regalo de introducir en su vida la preciada vivencia, la gran aventura, poco antes del final. Entretejí esa vivencia y esa aventura en el relato e

hice que en la muerte el protagonista encontrara la vida, la redención de las cadenas de su cansada individualidad, la liberación de su papel en la vida, que él había asumido de manera simbólica y que había representado con valentía e inteligencia, pero que nunca había satisfecho a su espíritu, a su apetencia de mundo, y que había sido para él un obstáculo para ser algo distinto y mejor.

Schopenhauer es en verdad un autor para gente joven; lo es, ciertamente, porque su filosofía es la concepción de un hombre joven. Cuando apareció *El mundo como voluntad y representación*, el tomo primero, que contiene el sistema, en 1818, Schopenhauer tenía treinta años, pero la elaboración había durado cuatro, y las vivencias mentales a partir de las cuales se formó aquel cristal se remontan sin duda a años anteriores. Cuando su libro se formó dentro de él, Schopenhauer no era mucho mayor que yo cuando lo leía. Schopenhauer llegó a viejo dedicado a completar, a comentar, a asegurar y corroborar, de un modo tenaz e incansable, lo que era un regalo de su juventud. De tal manera que Schopenhauer ofrece el extraño espectáculo de un anciano que hasta el último momento trabaja, con una siniestra fidelidad, en torno a su obra juvenil. Pero en lo más íntimo, esa obra siguió siendo eso, una obra juvenil. Y no en vano señala Nietzsche esa concepción temprana cuando dice que uno tiene la filosofía de los años que tiene, y que el poema cósmico de Schopenhauer lleva el sello de la edad en que predomina lo erótico[2]. Y en que predomina el sentido de la muerte, sería lícito añadir. Pues la gente joven mantiene una familiaridad mayor con la muerte y sabe de ella mucho más que las personas de edad avanzada, ya que sabe más del amor. Erotismo de la muerte como sistema lógico-musical de pensamientos, nacido de una tensión enorme entre espíritu y sensualidad, nacido de una ten-

sión cuyo resultado y cuyo destello es precisamente erotismo: ésa es la experiencia vital que hace con esa filosofía una juventud que sale a su encuentro con afinidad. La juventud entiende esa filosofía no de manera moral, sino de manera vital, de manera personal; entiende esa filosofía no en su doctrina, quiero decir, en su prédica, sino en su esencia, y de este modo la entiende bien.

«¿Dónde estaré yo cuando haya muerto? –pregunta Tomás Buddenbrook–. ¡Pero si es tan luminosamente claro, si es tan soberanamente sencillo! Estaré en todos aquellos que han dicho, dicen y dirán yo: *pero de modo especial estaré en aquellos que lo dicen de un modo más pleno, más enérgico, más alegre...* En algún lugar del mundo está ahora creciendo un muchacho, un muchacho bien dotado y bien logrado, capaz de desarrollar sus cualidades, un muchacho que está ahora creciendo y que es límpido, puro, cruel y valiente, uno de esos seres humanos cuya contemplación incrementa la felicidad de los felices y hace desesperarse a los infelices: ése es mi hijo. *Ése soy yo,* pronto... pronto... en cuanto la muerte me libere de la mísera ilusión de que yo no soy tanto él como yo... ¿He odiado yo alguna vez la vida, esta vida pura, cruel y fuerte? ¡Locura y malentendido! Sólo a mí mismo me he odiado, por no poder soportarla. Pero yo os amo..., os amo a todos vosotros, oh felices, y pronto dejaré de estar excluido de vosotros por una estrecha reclusión; pronto aquello en mí que os ama, pronto mi amor a vosotros quedará libre y estará junto a vosotros, quedará libre y estará junto a vosotros y en vosotros... ¡junto a todos vosotros y en todos vosotros!»

¡Perdóneseme que vuelva a introducir este lirismo juvenil, inspirado por la embriaguez que un metafísico filtro mágico había producido a aquel joven de veinte años que era yo! Yo aseguro que la conmoción orgánica que ese fil-

tro significó, sólo puede ser comparada con la conmoción que en el alma joven produce el primer conocimiento del amor y del sexo. Y esta comparación no es casual. Pero he traído esa cita para mostrar que es posible pensar en el sentido de un filósofo sin pensar en lo más mínimo *de acuerdo con* el sentido de ese filósofo, quiero decir: que puede uno servirse de sus ideas y, sin embargo, pensar como él nunca lo hubiera hecho. Así pensaba ciertamente alguien que, además de a Schopenhauer, había leído también ya a Nietzsche y que introducía una vivencia dentro de la otra y las mezclaba de la manera más extraña. Pero lo que yo quiero señalar es el abuso ingenuo cometido con una filosofía, el abuso del que precisamente los artistas se hacen «culpables», y al que yo apuntaba cuando decía que a menudo una filosofía influye menos por su moral y por su doctrina sapiencial, las cuales son la flor intelectual de su vitalidad, que por esa vitalidad misma, por lo que en ella es esencial y personal, por su pasión, pues, más que por su sabiduría. De esta manera los artistas se convierten a menudo en «traidores» de una filosofía.

Y así es como Schopenhauer fue «comprendido» por Wagner cuando, por así decirlo, éste colocó su *misterium* erótico, el *Tristán e Isolda,* bajo la protección de la metafísica de Schopenhauer. Lo que de Schopenhauer influyó en Wagner, y en lo que éste se reconoció, fue la explicación del mundo hecha a partir de la «voluntad», del instinto, la concepción erótica del mundo (el sexo como «foco de la voluntad»), por la cual están determinadas la música del *Tristán* y su cosmogonía del anhelo. Se ha cuestionado que el *Tristán* esté influido por la filosofía schopenhaueriana, con razón, si a lo que se alude es a la «negación de la voluntad»: pues el *Tristán* es, en efecto, un poema amoroso. Y es en el amor, es en el sexo en donde con mayor fuerza se afir-

ma a sí misma la voluntad. Mas justo *como misterium* erótico esa obra tiene un tinte schopenhaueriano que llega hasta lo último. En ella se absorbe, por así decirlo, la dulzura erótica, la esencia embriagadora de la filosofía de Schopenhauer, y se deja de lado la sabiduría.

Así es como tratan los artistas una filosofía. La «entienden» a su manera, que es una manera emocional: pues el arte sólo necesita llegar a resultados emocionales, a resultados pasionales, no a resultados morales, a lo cual se siente incitada en todo tiempo la filosofía, como una maestra que es. Aun cuando la filosofía de Schopenhauer no fuese una «filosofía de universidad» a sueldo de Estado, aun cuando tampoco fuese «súbdita de nadie», era deseable, sin embargo, que sus resultados morales coincidiesen lo más posible con la moral dominante -en Occidente, por tanto, la cristiana-, era deseable que esos resultados, como resultado sapiencial, correspondiesen al resultado religioso y lo confirmasen. Se puede ser un ateo -y Schopenhauer lo era-: pero si se es un metafísico, siempre es posible llegar a resultados que refuercen de manera deseable, desde otro lado, las exigencias de la moral religiosa. Schopenhauer tuvo la suerte y encontró la posibilidad de llegar, partiendo de unos presupuestos vivenciales sumamente sensualistas y pasionales, a unos resultados doctrinales sumamente morales: a una doctrina, coincidente con el cristianismo, de la compasión y de la redención.

Esa doctrina se deduce del carácter ilusorio de la vida, de la fantasmagoría del *principium individuationis.* La compasión, el amor cristiano, la eliminación del egoísmo son resultados que se derivan del conocimiento que atraviesa con su mirada el engaño del yo y del tú, el engaño del velo de Maya. Tal coincidencia no puede sorprender al filósofo si éste establece, como hizo Schopenhauer, un para-

lelismo entre la religión y la filosofía y ve en aquélla una «metafísica para el pueblo», la cual, por estar destinada a la gran masa del género humano, sólo puede ofrecer la verdad en forma alegórica, mientras que la filosofía la expone en su pureza. Schopenhauer mismo dice: «Los resultados morales del cristianismo, hasta llegar a la ascética más elevada, se los encuentra en mí justificados de manera racional y dentro del contexto de las cosas: mientras que en el cristianismo están fundados en meras fábulas. La creencia en esas fábulas va desapareciendo día tras día: por ello la gente habrá de volverse hacia mi filosofía».

Pero la concepción según la cual la religión y la filosofía se diferencian tan sólo en que una contiene la verdad exotérica y otra, la verdad esotérica, y una de ellas se ha vuelto inaceptable, por lo cual la otra tiene que venir a sustituirla, esa concepción no impide que también la conciencia moral del filósofo vea que no es la moral religiosa la que necesita ser confirmada por la filosofía, sino al revés. Y para mí no hay duda de que, en lo referente a la verdad de su filosofía, un filósofo se siente tranquilizado por la coincidencia entre los resultados morales de su explicación del mundo y las doctrinas de la religión; y de que también Schopenhauer se sentía legitimado como filósofo por esa coincidencia. «No fue súbdito de nadie.» Pero sin duda estaba agradecido a su pensamiento por el hecho de que éste le llevase, por ejemplo, a condenar éticamente el suicidio, debido a que en éste la voluntad de vivir se afirmaba a sí misma, en lugar de negarse, pues «más o menos eso lo dice también el párroco, sólo que con palabras un poquitín distintas».

En el fondo Schopenhauer tuvo suerte. Ni entró en conflicto con la religión, ni entró tampoco en conflicto con el Estado. Y ello, gracias precisamente al menosprecio que

por éste sentía y que le hacía ver en el endiosamiento hegeliano del Estado el más grande de todos los filisteísmos. Por su parte, Schopenhauer juzgaba que el Estado era un mal necesario, y aseguraba su no intervención, su ausencia de crítica y su condescendencia a aquellos «que tienen la difícil tarea de gobernar a seres humanos, es decir, de mantener la ley, el orden, la tranquilidad y la paz entre muchos millones de seres pertenecientes a una especie que, en su gran mayoría, es ilimitadamente egoísta, injusta, carente de equidad, carente de probidad, envidiosa, maliciosa y, además, muy limitada y tozuda, y de proteger a los pocos que poseen algo contra el sinnúmero de aquellos que sólo poseen las fuerzas de su cuerpo».

Esto nos parece sañudo y divertido y suscita en nosotros bastante aprobación. Pero esta concepción del Estado, que lo considera como una institución defensora de la propiedad, ¿no se acerca al «filisteísmo», sólo que desde otro lado, tanto como se acerca a él la apoteosis hegeliana de la política y su doctrina del Estado como una colmena, como cumbre de toda aspiración humana y como «organismo ético absolutamente perfecto»? Nosotros conocemos las atrocidades antihumanas de una doctrina según la cual el destino del hombre sería disolverse en el Estado. Las conocemos por sus consecuencias. Pues tanto el fascismo como el comunismo proceden de Hegel, y Schopenhauer mismo vio ya con sus propios ojos la prolongación mental, que lleva al comunismo, de la absolutización hegeliana del Estado. Pero así como con nuestro sentimiento asentimos completamente a la indignación que Schopenhauer sentía contra una totalidad estatal que, como él decía, «hace desaparecer totalmente de nuestra vista la elevada meta de nuestra existencia», así nos parece también que a la totalidad de lo humano –de la cual lo político-social es

una parte– no se le sirve con la renuncia irónica del pequeño capitalista filosófico a toda intervención en esa esfera, no se le sirve con la renuncia del espíritu a toda pasión política, de acuerdo con la divisa siguiente: «Cada mañana doy gracias a Dios por no tener que ser yo el que se preocupe por el Sacro Imperio Romano». Es ésta una divisa que le convendría mucho al Estado y que representa un verdadero filisteísmo, una verdadera cobardía. Nos es difícil comprender cómo un luchador espiritual cual Schopenhauer pudo hacer suya esa divisa.

Como explicación de semejante «intuición desinteresada» del Estado, que equivale al conservadurismo político más completo, no es suficiente, desde luego, el interés hondamente preocupado de Schopenhauer por conservar el capital heredado de su padre, un comerciante de Danzig, un capital pequeño, pero suficiente para aquel soltero filosófico. Era ése un interés justificado y, en el fondo, muy espiritual. Pues esa propiedad burguesa era todo para él, era su apoyo y su sostén en este mundo abyecto, y Schopenhauer, con leal ingenuidad, degradó al Estado a ser su Policía para protegerla. Ese capital procuraba a Schopenhauer la libertad social, la independencia y soledad que necesitaba para realizar su obra. Y cuanto más incapaz se sentía él de ganarse el pan por sí mismo –por ejemplo, con un oficio–, tanto más agradecido estaba –lo estuvo durante su vida entera– al difunto Heinrich Floris Schopenhauer por aquella herencia inestimable.

Pero su mentalidad apolítico-antipolítica, es decir, conservadora, tiene, claro está, raíces más hondas. Se deriva de su filosofía: una filosofía para la cual quedan excluidos por principio un mejoramiento y un perfeccionamiento del mundo como manifestación fenoménica de un principio que es en sí malo y culpable, la voluntad, una filosofía

que tiene como meta la *redención,* no la *liberación.* Un pensamiento como ése, para el que la libertad está más allá de los fenómenos, ¿qué podría hacer con la idea de la libertad política? Pero el indiferentismo político de esa filosofía se explica sobre todo por su *objetivismo,* por el valor salvífico que atribuye a la intuición objetiva y sólo a ella. Para Schopenhauer, en efecto, la genialidad no es otra cosa que objetividad, es decir, no es otra cosa que la capacidad de comportarse como algo puramente intuitivo, como sujeto cognoscente, como «claro ojo del murado». En esto se aproxima a Goethe, al que Schopenhauer admiraba sin límites y a cuyo poderoso influjo se remonta asimismo el alejamiento de la cultura alemana frente a la política.

La filosofía, dice Schopenhauer, no pregunta por el de-dónde ni por el a-dónde ni por el por-qué, sino que pregunta tan sólo por el qué de las cosas. La filosofía tiene como objeto la esencia del mundo, esencia que aparece en todas las relaciones, pero que no está sometida a ellas y que es siempre igual a sí misma. La filosofía tiene como objeto las Ideas. De ese conocimiento brota tanto el arte como la filosofía, y de él brota también, finalmente, aquella mentalidad que conduce a la santidad y a la redención del mundo. El arte y la filosofía son, por tanto, *quietistas* (pues el objetivismo puro es quietismo). El arte y la filosofía no quieren cambiar nada, sino sólo contemplar.

De ahí que Schopenhauer hable muy mal del «progreso» y todavía peor de la actuación política del pueblo: la revolución. Su comportamiento en el año 1848 fue de una mezquindad y una comicidad feroces; no es posible calificarlo de otro modo. Su corazón no estaba en modo alguno con aquellos que, por ser suficientemente soñadores, tenían la esperanza de dar a la vida pública alemana de entonces una orientación que habría determinado para bien

la historia entera de Europa hasta nuestros días, y que iba en interés de todo hombre espiritual: la orientación democrática. Schopenhauer llamaba al pueblo la «*canaille* soberana», y al oficial que desde su propia vivienda examinaba a quienes estaban en las barricadas le prestó ostentosamente sus «gemelos dobles de teatro», a fin de que pudiera dirigir mejor a sus hombres cuando disparaban contra los insurrectos. Más aún, en su testamento instituyó como su heredero universal «al fondo establecido en Berlín para socorrer a los soldados prusianos que habían quedado inválidos, en las indignantes y levantiscas luchas de los años 1848 y 1849, por mantener y establecer el orden legal en Alemania, así como también a los descendientes de los que habían caído en aquellas luchas».

Digámoslo una vez más: su antirrevolucionarismo se basa en su imagen del mundo. Y se basa en ella no sólo de manera lógica, con el pensamiento, sino ya con el sentimiento. Ese antirrevolucionarismo es un talante fundamental, perteneciente al moralismo de esa imagen del mundo, a su pesimismo ético, a aquel sentimiento de «cruz, muerte y sepulcro» que por necesidad psicológica es contrario a la retórica, al patetismo de la libertad, al culto de la humanidad. Schopenhauer es antirrevolucionario por su ética pesimista, por su odio al indecente optimismo de la demagogia del «tiempo actual» y del progreso. Flota en torno a Schopenhauer, en suma, el aire de una cierta burguesía espiritual alemana que nos parece demasiado conocida, demasiado familiar, que es alemana precisamente porque es espiritual y porque su interioridad, su radicalismo conservador, su absoluto alejamiento de todo pragmatismo democrático, su «genialidad pura», su temeraria falta de libertad, su profundo apoliticismo son una posibilidad y una regla específicamente alemanas. A ese

mundo pertenecía Schopenhauer: un burgués con el dolor y el estigma de la genialidad -la cual elevaba su figura hasta hacerla grotesca-, pero un burgués sin tacha, hasta en lo más espiritual y personal.

Basta con echar una mirada a su vida: su procedencia de comerciantes hanseáticos; el sedentarismo del viejo señor, siempre vestido con una elegancia pasada de moda, en Frankfurt am Main; la invariabilidad y puntualidad, de una pedantería kantiana, de su vida diaria; el precavido cuidado de su salud, basado en buenos conocimientos fisiológicos -«el hombre razonable no busca el placer, sino la ausencia de dolor»-; su minuciosidad como capitalista (apuntaba cada penique, y en el curso de su vida dobló su capital gracias a una sabia economía); la calma, tenacidad, *parsimonia, regularidad de su método de trabajo* (producía para publicar exclusivamente durante las dos primeras horas de la mañana, y escribió a Goethe que la *fidelidad* y la *probidad* eran las cualidades que él había traspasado de lo práctico a lo teórico e intelectual, y que ellas constituían la esencia de sus triunfos y de sus éxitos): todo esto evidencia en gran manera el carácter burgués de su parte humana. Pero también era expresión de una espiritualidad burguesa el hecho de que él aborreciese de manera tan decidida la Edad Media romántica, el fraude de los curas y del sistema caballeresco, y pensase que debía permanecer en el humanismo clásico, aunque...

Hay aquí una gran cantidad de «aunques», que ponen en entredicho el humanismo y el clasicismo de Schopenhauer y que más bien nos inclinan a calificar a éste de romántico, pero que en todo caso incitan a diferenciar los elementos de su compleja naturaleza. En el sentido estricto, en el sentido erudito de la palabra, como conocedor y dominador de las lenguas y literaturas antiguas, Schopen-

hauer era desde luego un humanista extraordinario. El joven destinado por su padre al oficio de comerciante hubo de vender su apremiante anhelo de dedicarse a las ciencias por un permiso para realizar un gran viaje de formación por Europa; pero luego, tras la muerte de su padre, se pasó, sin embargo, a los estudios. En Weimar, donde vivía su madre, la consejera áulica y escritora de novelas Johanna Schopenhauer, una buena conocida de Goethe, Schopenhauer se había dedicado con verdadero fervor al griego y al latín, bajo la dirección de un joven profesor de instituto, y había llenado de asombro a su profesor por los rápidos progresos que hacía. Schopenhauer escribía el latín con soltura, y las innumerables citas de autores antiguos que aparecen en sus escritos dan testimonio de unas lecturas clásicas tan íntimas como extensas. Cuando cita a autores griegos añade generalmente una traducción latina intachable. Por lo demás su cultura literaria no era, en modo alguno, sólo humanista: se extendía a las literaturas europeas de todos los siglos, pues su facilidad en el manejo de las lenguas modernas databa incluso de una época anterior a su estudio de las antiguas, y sus libros están cuajados de citas de escritores ingleses, franceses, italianos, españoles, también de la poesía alemana, en especial de Goethe, y de la mística, casi todavía más que de citas de escritores antiguos. Sus libros dan la sensación de haber sido escritos por alguien que ha corrido mundo, que se halla por encima de la mera especialización, por un hombre docto, un literato mundano. Y con esto está en correspondencia el hecho de que su instrumental humanista-filológico se halle completado por conocimientos muy amplios de las ciencias naturales positivas, conocimientos cuya base había puesto él ya siendo joven estudiante, en Göttingen, y que fue completando a lo largo de toda su vida, puesto que

los necesitaba como apoyo y corroboración empírica de su metafísica.

Humanista clásico es Schopenhauer sobre todo como estético, en su teoría de lo bello. Su teoría, que define al genio como objetividad purísima, es enteramente apolíneo-goetheana. A Goethe se remite Schopenhauer; del lado de Goethe cree él estar; se siente a sí mismo como «clásico». Y lo es en gran medida en sus pensamientos y en sus juicios, lo es en aquel sentido humanista burgués-alemán de que he hablado antes y que le hace despreciar tanto las tonterías del honor feudal como las inclinaciones oscurantistas y pazguatas, el neocatolicismo de su época. Schopenhauer tiene en gran estima el alegorismo del cristianismo en cuanto religión pesimista de redención, pero habla con filosófica superioridad de las diferentes «religiones de los países» en general. Y hay que decir que sus «dotes» religiosas son en conjunto muy débiles, en comparación con sus dotes metafísicas tan poderosas. Basta leer lo que en ocasiones, acá y allá, dice sobre la fe, sobre el culto de los ídolos y de Dios. Eso que Schopenhauer dice no es menos racionalista que, por ejemplo, las opiniones de Freud sobre la «ilusión» religiosa.

En todas estas cosas Schopenhauer es, por tanto, un humanista de orientación enteramente clásico-racional. Pero yo quiero ir más allá y decir lo más importante. Por muy paradójico que parezca; y a pesar de toda la misantropía de Schopenhauer; y dejando de lado todo aquello que él sabe decir y lamentar sobre el estado de corrupción de la vida en general y sobre el carácter grotesco del género humano en particular; y pese a toda la desesperación por la sociedad tan miserable en que uno cae tan pronto como nace hombre: pese a todo eso Schopenhauer es un venerador del ser humano según la Idea de éste, está lleno de res-

peto por la «corona de la creación», que eso es lo que para él significa, lo mismo que para el autor del *Génesis*, el hombre, esa objetivación suprema, máximamente desarrollada, de la voluntad.

Esta forma tan significativa de su humanismo coincide del todo con su escepticismo político, con su antirrevolucionarismo, y se compadece tácitamente con él. Para Schopenhauer el hombre es digno de veneración, pues es el ser cognoscente. Es cierto que todo conocimiento está sometido por principio a la voluntad, puesto que ha surgido de ella, lo mismo que la cabeza ha surgido del tronco. Tampoco en los animales puede eliminarse jamás ese carácter servicial del intelecto. Pero ¡véase la diferencia que existe entre el hombre y el animal si nos fijamos en la relación entre la cabeza y el tronco! En el reino animal inferior, cabeza y tronco están como fundidos, y en todos los animales la cabeza se halla orientada hacia la tierra, donde yacen los objetos de la voluntad. Incluso en los animales superiores cabeza y tronco están mucho más unidos que en el hombre, cuya cabeza (aquí usa Schopenhauer la palabra *Haupt* en lugar de *Kopf)* parece estar colocada libremente sobre el cuerpo, parece estar sostenida por éste, *sin hallarse a su servicio.* «Esta excelencia humana la exhibe en sumo grado el Apolo de Belvedere: la cabeza, que mira a lo lejos, del *dios de las Musas* se yergue con tal libertad sobre los hombros que parece hallarse enteramente desgajada del cuerpo, no sometida ya a la preocupación por éste.»

¿Es posible establecer asociaciones más humanistas? No en vano ve Schopenhauer la dignidad del hombre en la imagen del dios de las Musas. En esa imagen se revela una visión profunda y peculiar, una visión que ve juntos el arte, el conocimiento y la *dignidad del sufrimiento* humano, un *humanismo pesimista* que, puesto que el humanis-

mo aparece por lo general coloreado esencialmente por la retórica optimista, representa algo enteramente nuevo y, me atrevo a afirmarlo, algo con porvenir en el campo de las convicciones.

En el hombre, objetivación suprema de la voluntad, ésta se halla iluminada por el conocimiento más claro. Pero en la misma medida en que el conocimiento alcanza claridad, en la misma medida en que la consciencia se incrementa, en esa misma medida crece también el sufrimiento. Éste alcanza, en consecuencia, su grado más alto en el hombre, un grado distinto según los individuos, y en el genio es donde alcanza su cumbre. «Lo que determina la jerarquía es la profundidad con que uno puede sufrir», dice Nietzsche[3], en completa dependencia hasta el final del aristocratismo schopenhaueriano de la capacidad de sufrimiento, de la ennoblecedora *vocación* del hombre –y de su expresión suprema, el genio– para el sufrimiento. De esa vocación se derivan las dos grandes posibilidades que el humanismo de Schopenhauer otorga al hombre y que se llaman: *arte y santificación*. Únicamente humana es la posibilidad del estado estético en cuanto intuición, exenta de voluntad, de las Ideas. Humana y sólo humana es la posibilidad de la autonegación definitiva y redentora de la voluntad de vivir en el ascenso del artista a la categoría de santo ascético. Al hombre le está otorgada la posibilidad de realizar una corrección que invalide el gran error y la gran equivocación que es el ser. Esa intuición suprema, que se le da cuando hace suyo el entero sufrimiento del mundo, puede llevarlo a la resignación y a la conversión de la voluntad. Y de esta manera la *secreta esperanza* del mundo y de todas las criaturas es el hombre, hacia el cual, por así decirlo, tienden confiados todos los seres y al que miran como su posible redentor y salvador.

Ésta es una concepción de gran belleza mística. Expresa una veneración humanista por la misión del hombre que rectifica y contrapesa con creces toda la misantropía, todo el asco que por el hombre sentía Schopenhauer. Esto es lo que me importa: la unión de pesimismo y humanismo. De la experiencia espiritual que nos brinda Schopenhauer se desprende que lo uno no excluye en modo alguno lo otro y que, para ser humanista, no se necesita andar pronunciando bellos discursos y halagando a la humanidad. En este asunto no me inquieta mucho el problema de la *verdad* de las interpretaciones de Schopenhauer, en especial la verdad de su interpretación, tomada de Kant, de lo bello y del estado estético, el famoso «desinterés», del cual no sin razón se burlaba Nietzsche, quien era mucho más avanzado en refinamiento psicológico.

Nietzsche, el dionisíaco, atacó la moralización del arte y de la actividad artística, cuya sublimación y consumación sería el santo ascético; atacó la presunta negatividad del placer estético productivo y receptivo, considerado como emancipación de la tortura de la voluntad; atacó la negatividad del placer en general; atacó, por tanto, el pesimismo mismo, el cual estaba ya, para él, en la confrontación de un «mundo verdadero» y un «mundo de los fenómenos», y que detectó y demostró que existía ya en Kant. Nietzsche anota sin comentarios (los comentarios sobran) que Kant había declarado: «Estas frases del conde Nervi (un filósofo italiano del siglo XVIII) yo las suscribo con total convicción: *Il solo principio motore del'uomo è il dolore. Il dolore precede ogni piacere. Il piacere non è un essere positivo*».

¿Era esto tan contrario al sentir de aquel en quien podemos leer: «El placer es una forma de dolor»? En todo caso se oponía a su criterio anticristiano, el cual, por amor a la tierra y a la vida, no quería admitir en modo alguno un

«mundo verdadero». Esto no impide que, precisamente en las cuestiones estéticas, su procedencia de Schopenhauer no reniegue jamás de sí misma, ni siquiera en la época en que apostató de él. En *El mundo como voluntad y representación* se dice que «el en-sí de la vida, la voluntad, la existencia misma, es un sufrimiento constante, en parte lamentable, en parte horrible; en cambio eso mismo, visto sólo como representación, intuido de manera pura, o repetido por el arte, libre del tormento, proporciona un *espectáculo significativo*». Y Nietzsche hace suya esa justificación de la vida como *espectáculo estético* y como fenómeno bello, igual que Schopenhauer hace suyo el «desinterés». Nietzsche hace suya esa justificación en la medida en que da al pensamiento de Schopenhauer sólo el giro espiritual hacia la afirmación ebria de lo antimoral, en un dionisismo de la justificación de la vida en el cual, desde luego, es difícil reconocer el pesimismo moralista y negador de la vida de Schopenhauer, pero en el que ese pesimismo sigue perviviendo, sólo que con otra coloración, con un signo distinto y con un gesto cambiado.

No olvidemos que alguien puede llegar a convertirse en antagonista de un pensador y, pese a ello, seguir siendo perfectamente su discípulo espiritual. ¿Es que, por ejemplo, uno deja de ser marxista porque ponga cabeza abajo la doctrina de Marx y derive de lo ideológico, de lo religioso, ciertos comportamientos económicos, en vez de hacer al revés? Así es como Nietzsche siguió siendo schopenhaueriano. Del dudoso título de optimista lo preserva el concepto de lo heroico, que corresponde a su dionisismo y que viene del pesimismo. Uno duda en calificar de optimismo a algo que es un pesimismo de bacante, es decir, una forma de afirmación de la vida que no es primaria ni ingenua, sino que es una superación, un «a pesar de» arranca-

do al sufrimiento. Pero lo heroico se encuentra también en Schopenhauer: «La felicidad es imposible: lo más alto que se puede alcanzar es una vida heroica».

Algo, no obstante, nos advierte que no debemos tomar a la letra y en sentido propio el talante humano de Schopenhauer, sus criterios clásico-apolíneos, y nos incita, más bien, a distinguir, tanto en su caso como en otros muchos, entre lo que se opina y lo que se es, y a no confundir al hombre con sus juicios: es su extremismo, un contraste grotesco-dualista de su naturaleza, que hay que calificar de *romántico* en el sentido pintoresco de esta palabra y que aleja a Schopenhauer de la esfera de Goethe mucho más de lo que su consciencia le hizo alguna vez soñar.

He dicho que Schopenhauer se mantenía del todo en la esfera kantiana cuando definía el estado estético como la emancipación del conocimiento con respecto a la voluntad, con lo cual el sujeto deja de ser meramente individual y se convierte en el sujeto puro, carente de voluntad, del conocimiento. Pero Kant, dada su naturaleza nada emocional, jamás habría definido la «cosa en sí» como voluntad, como instinto, como pasión oscura, de la cual el estado artístico proporciona una redención transitoria. Y la estética kantiana del desinterés no era el resultado moral de un dualismo romántico-emocional de voluntad y representación, de una concepción del mundo basada en el contraste entre sensualidad y ascética, con todos los horrores y todos los tormentos demoníacos de una parte, y todas las satisfactorias bienaventuranzas de la otra, sino que era, en comparación con esto, un espiritualismo gélido. Ascética quiere decir mortificación. Pero en Kant no era mucho lo que había que mortificar. Para describir el estado estético, Kant no habría encontrado jamás las vehementes imágenes de gratitud hiperbólica que a Schopen-

hauer le vienen por sí solas a la punta de la pluma. La ascética forma parte de un mundo romántico de contrastes y tiene como presupuesto vivencias horribles de la voluntad, del instinto, de la pasión; tiene como presupuesto un sufrimiento profundo a causa de todo eso. Quien ha descubierto el *santo* como consumador del artista ha sido el filósofo del instinto, el emocionalista Schopenhauer, y no el pensamiento, ciertamente inexorable, pero mucho más moderado y temperado de Kant, al cual le resultan del todo extrañas las tensiones horrorosamente ingeniosas del mundo de contrastes de Schopenhauer, con los dos polos del cerebro y de los genitales.

Raras veces ha habido un título de libro más expresivo, más completo, que el de la obra principal de Schopenhauer, su única obra, en el fondo, la cual desarrolla su único pensamiento, y de la cual es sólo un justificante recogido con tenacidad y un apoyo insistente todo lo demás que escribió en una vida de setenta y dos años. El *mundo como voluntad y representación*, eso no es sólo el pensamiento, reducido a su fórmula más breve, eso es también el varón, el ser humano, la persona, la vida, el sufrimiento. Las pulsiones de la voluntad de ese hombre, en especial su sexualidad, tienen que haber sido extraordinariamente intensas y peligrosas, torturantes como las imágenes mitológicas con que Schopenhauer describe la servidumbre de la voluntad; tienen que haber correspondido de una forma tan conflictiva al poderío de su pulsión cognoscitiva, de su espiritualidad clara y poderosa, que el resultado, un resultado grotesco en un sentido elevado, fue una dualidad y un desgarramiento terriblemente radicales de la experiencia, y un hondísimo anhelo de redención, la negación espiritual de la vida misma, la inculpación de su en-sí como algo malvado, demente y culpable. El sexo es para Schopen-

hauer el «foco de la voluntad». En la objetivación corporal de ésta el sexo es el polo opuesto del cerebro, representante del conocimiento. Que en él ambas esferas poseían evidentemente una violencia que superaba en mucho el término medio, eso es algo que en sí hablaría sólo en favor de la plenitud y de la fuerza del conjunto de su naturaleza.

Lo que convierte a Schopenhauer en «pesimista» y en negador del mundo es tan sólo, y precisamente, la relación del todo hostil y contradictoria, excluyente y causante de sufrimiento, que se da entre esas dos esferas y que, por lo demás, no impide decir que su pesimismo es el equívoco producto espiritual de la plenitud y de la fuerza. De manera bipolar, contrastante y conflictiva, torturante y violenta vive Schopenhauer el mundo como instinto y espíritu, como pasión y conocimiento, como «voluntad» y «representación». ¿Qué habría ocurrido si Schopenhauer hubiera encontrado la unidad de esas cosas en su naturaleza de artista, en su genialidad? ¿Si hubiera comprendido que el genio no es en modo alguno sensualidad en reposo y voluntad en suspenso? ¿Que el arte no significa objetividad espiritual, sino que es la unión, la mutua penetración, productiva y elevadora de la vida, de las dos esferas, algo más fascinante que pueda serlo cada una de esas dos esferas, el sexo y el espíritu, por sí sola? ¿Que la actividad artística, la creatividad, no es otra cosa -y tampoco en él fue otra cosa- que sensualidad espiritualizada y espíritu genializado a partir del sexo?

Goethe vio y experimentó vitalmente todo esto de una manera en todo distinta que el pesimista Schopenhauer: de una manera más dichosa, más sana, más serena, más clásica, menos patológica -entendida la palabra «patológica» en un sentido espiritual, no en un sentido clínico-, quiero decir: de manera menos romántica. Para Goethe

sexo y espíritu, «Idea y amor» eran los estimulantes vitales más fuertes. Y él escribió los versos siguientes: «Pues la vida es el amor, y la vida de la vida, espíritu».

En Schopenhauer, por el contrario, la intensificación genial de ambas esferas da el salto a lo ascético. Para él el sexo es una perturbación diabólica de la contemplación pura, y el conocimiento es aquella negación del sexo que dice: «Si tu ojo te escandaliza, arráncalo». El conocimiento como «paz de alma»; el arte como quietivo, como estado redentor, redimido, ajeno a la voluntad, de la contemplación «pura»: y el artista como etapa previa del *santo,* el cual ha llegado más allá de la voluntad de vivir en cuanto tal: eso es Schopenhauer. Y digámoslo una vez más: en la medida en que esta concepción del espíritu y del arte es objetiva y apolínea, en esa misma medida se aproxima a la concepción de Goethe y ostenta un carácter clásico. Pero el extremismo y el ascetismo de Schopenhauer son explícitamente románticos, en un sentido de esta palabra que era enteramente contrario al gusto de Goethe, como sabemos muy bien por la conducta de éste con respecto a Heinrich von Kleist. Y con unos sentimientos sin duda muy parecidos habrá leído Goethe *El mundo como voluntad y representación:* asintiendo a varias de las vivencias que allí aparecen, pero rechazando lo esencial, y afectado «hipocondríacamente». Y de esta manera dejó de lado la obra con un movimiento negativo de cabeza. De hecho sabemos que Goethe, tras un primer momento de simpatía curiosa, no leyó el libro hasta el final.

El que un hombre grande se sienta ajeno y extraño a otro hombre grande –y eso es un egoísmo necesario– no debe inducirnos a error. También Goethe unía en sí a su manera, una manera más dichosa, lo clásico con lo romántico; ésta es incluso una de las fórmulas con que pue-

de expresarse su grandeza. Eso mismo ocurre en Schopenhauer. También a su grandeza la unión de ambas orientaciones del espíritu, más que perjudicarla, la favoreció, en la medida, en efecto, en que la grandeza es algo que une y que conjunta, algo que resume una época. Schopenhauer conjunta muchas cosas, su doctrina encierra muchos elementos: elementos idealistas, elementos de la filosofía natural, incluso elementos panteístas. Y lo decisivo es que su personalidad fuera lo bastante fuerte como para unir esos elementos, lo clásico y lo romántico; lo decisivo es que fuera lo bastante fuerte como para amalgamarlos y convertirlos en algo enteramente nuevo y único, de tal modo que ni de lejos puede hablarse aquí de eclecticismo.

En el fondo términos y alternativas como «clásico» y «romántico» no cuadran bien a Schopenhauer. Ni lo uno ni lo otro hace justicia a su disposición anímica, que es una disposición anímica posterior a aquélla para la cual los citados conceptos antitéticos, afines en el tiempo, habían desempeñado un papel. Schopenhauer está más cerca de nosotros que los espíritus a los que preocupó esa diferencia y que se organizaron de acuerdo con ella. La forma espiritual de Schopenhauer –aquella sobreexcitación y aquel sobrerrecalentamiento grotescos y dualistas de su genio– es menos romántica que *moderna.* Y yo quisiera poner muchas cosas en este último adjetivo, pero, en conjunto, referirlo a una disposición anímica occidental que va deviniendo cada vez más sufriente –y eso es cosa que salta con toda claridad a la vista– en el siglo que va de Goethe a Nietzsche. En este aspecto Schopenhauer se encuentra a medio camino entre Goethe y Nietzsche, es la transición entre ellos; más «moderno», más sufriente, más difícil que Goethe, pero mucho más «clásico», más robusto, más sano que Nietzsche, lo que nos hace ver que optimismo y

pesimismo, afirmación o negación de la vida son algo que nada tiene que ver con la salud y la enfermedad.

Hay que tener mucho cuidado al aplicar a lo humano-espiritual los conceptos de salud y enfermedad como juicios de valor; y ello porque éstos son conceptos biológicos, y la naturaleza del hombre no se agota en lo biológico. En todo caso, difícilmente se podrá afirmar que el entusiasmo dionisíacamente anticristiano de Nietzsche haya sido para su persona algo más sano y más robusto que la rabia vital de Schopenhauer, ni tampoco que Nietzsche haya traído al mundo, objetiva y espiritualmente, más salud. Demasiado, y de un modo desorientador, ha laborado Nietzsche con esa antítesis biológica y ha sacado a la palestra una falsa salud que hoy pisotea lo espiritual; lo espiritual, que es lo que podría sanar a Europa. Pero Nietzsche mismo significa un paso adelante en el sufrimiento, en el refinamiento y en la modernidad, especialmente en la capacidad en la que él es, de modo más explícito que en ninguna otra cosa, discípulo de Schopenhauer, es decir, como psicólogo.

En cuanto psicólogo de la voluntad, Schopenhauer es el padre de toda la ciencia moderna del alma. De él parte, a través del radicalismo psicológico de Nietzsche, una línea recta que llega hasta Freud y hasta aquellos que han completado la psicología profunda de éste y la han aplicado a las ciencias del espíritu. La hostilidad de Nietzsche contra el intelecto, así como su antisocratismo, no son otra cosa que la afirmación y glorificación filosóficas del descubrimiento schopenhaueriano del primado de la voluntad, de su concepción pesimista acerca de la relación secundaria y servil del intelecto con la voluntad. Esa concepción, es decir, la constatación –que no es precisamente humanista en el sentido clásico– de que el intelecto está ahí para agradar a la voluntad, para justificarla, para proporcionarle moti-

vos que son con frecuencia aparentes y autoengañosos, para racionalizar los instintos, esa concepción, digo, encierra una psicología escéptico-pesimista, una ciencia del alma de una inexorabilidad y perspicacia tales, que no sólo ha preparado el terreno a eso que nosotros llamamos el psicoanálisis, sino que lo es ya.

En el fondo toda psicología es desenmascaramiento y es perspicacia irónico-naturalista con respecto a la engañosa relación existente entre el espíritu y el instinto. Corresponde enteramente a la mística connivencia natural de *Las afinidades electivas* el que en esta novela Goethe haga decir a Eduardo, que ya está enamorado, tras su primer encuentro con Otilia: «Es una persona entretenida», a lo que su mujer responde: «¿Entretenida? ¡Pero si no ha abierto la boca!». A Schopenhauer le ha complacido sin duda esa agudeza. Es una ilustración encantadora, de una serenidad clásica todavía, de su tesis según la cual nosotros no queremos una cosa porque conozcamos que es buena, sino que la encontramos buena porque la queremos.

Schopenhauer mismo dice, por ejemplo: «Ha de observarse, sin embargo, que, para engañarnos a nosotros mismos, nos preparamos precipitaciones aparentes que en realidad son acciones meditadas en secreto. Pues a nadie engañamos y halagamos con mañas tan sutiles como a nosotros mismos». En esta anotación ocasional están contenidos *in nuce* capítulos enteros, más aún, tomos enteros de la psicología psicoanalítica del desenmascaramiento; de igual modo que, más tarde, en los aforismos de Nietzsche están anticipados a menudo, como relámpagos, muchos conocimientos y descubrimientos de Freud. En un discurso sobre Freud pronunciado por mí en Viena[4] señalé que el sombrío reino de la voluntad de Schopenhauer es del todo idéntico a lo que Freud llama lo «inconsciente», el «ello»;

de igual modo que, por otra parte, el «intelecto» de Schopenhauer corresponde enteramente al «yo» de Freud, a esa parte del alma vuelta hacia el mundo exterior.

El auténtico tema de una recapitulación y consideración en el día de hoy de la imagen schopenhaueriana del mundo, el motivo que lleva a evocar en recuerdos su figura espiritual ante una generación que ya sabe poco de él, es la relación entre pesimismo y humanismo: es el deseo de transmitir a un mundo actual, cuyo sentir humanista se halla en una grave crisis, la vivencia de la peculiar asociación que melancolía y orgullo humano realizaron en esta filosofía. El pesimismo de Schopenhauer es su humanismo. Su explicación del mundo a partir de la voluntad, su concepción de la prepotencia de los instintos y la degradación de la en otro tiempo divina razón, del espíritu, del intelecto, a la categoría de mero instrumento destinado a asegurar la vida, es anticlásica y, en su esencia, antihumanista. Pero justo en la coloración pesimista de su doctrina; justo en el hecho de que ésta le condujese a la negación del mundo y al ideal de la ascética; justo en el hecho de que este escritor grande y experto en sufrimientos, que escribía la prosa de la gran época de nuestra cultura humanista, colocase al hombre fuera de lo biológico y de la naturaleza y lo situase por encima de ellos, y convirtiese a su alma sensitiva y cognoscente en escenario de la conversión de la voluntad, y viese en el hombre al posible salvador de todas las criaturas: justo en eso reside su humanismo, su espiritualidad.

En su primer tercio el siglo XX se ha comportado de manera agresiva con el racionalismo y el intelectualismo clásicos y se ha entregado a una admiración de lo inconsciente, a una glorificación del instinto, de que creía ser deudor a la «vida». Todo ello ha proporcionado muy buenos días

a los malos instintos. Con frecuencia el conocimiento pesimista ha dado el salto al sadismo, y el reconocimiento espiritual de verdades amargas se ha transformado en odio al espíritu, en desprecio del espíritu. Y al ponerse en contra del espíritu la gente se ha puesto, sin ninguna generosidad, de parte de la vida, es decir, de parte del más fuerte. Pues si algo es seguro, si algo está demostrado, es esto: que la vida nada tiene que temer del espíritu ni del conocimiento, y que no es la vida, sino el espíritu, la parte más débil, la parte necesitada de protección en la tierra.

Pero también el antihumanismo de nuestros días es, en última instancia, un experimento humanista, una respuesta unilateral a la cuestión, eternamente planteada, de la esencia y el destino del hombre. Es claro que aquella respuesta necesita de una corrección que restablezca el equilibrio. Y a mi juicio la filosofía aquí recordada puede prestar buenos servicios en este aspecto. He llamado «moderno» a Schopenhauer; debería haber dicho que «tiene porvenir». Los diferentes elementos de la personalidad de Schopenhauer; sus acordes claro-oscuros; la mezcla de Voltaire y Jakob Böhme que se da en él; la paradoja de su prosa, que es de una claridad clásica y que nos habla, sin embargo, de lo más inferior, de lo más nocturno; su orgullosa misantropía, que jamás reniega de su respeto a la Idea del hombre: en suma, todo eso que yo he llamado su humanismo pesimista me parece estar lleno de un talante de futuro y promete tal vez todavía a su obra mental una acción humana honda y fecunda tras una fama causada por la moda y un posterior semiolvido. Su sensualidad espiritual, su doctrina –que era vida– de que el conocimiento, el pensar, la filosofía no sólo son asunto de la cabeza, sino del hombre entero con su corazón y sus sentidos, con su cuerpo y su alma, su naturaleza de artista, dicho en una pala-

bra, pertenece a una humanidad instalada más allá de la sequedad racionalista y del endiosamento de los instintos, y acaso pueda ayudar a engendrarla. Pues el arte, que acompaña al hombre en el difícil camino que le lleva a sí mismo, siempre ha llegado ya a la meta.

Preludio hablado a un homenaje musical a Nietzsche

De antemano pueden ustedes estar seguros de que será breve el tiempo durante el cual la seca palabra estará interrumpiendo el lenguaje de la música. El encargo que a mí se me ha hecho -y doy gracias a Dios por ello- no es el de ofrecerles aquí a ustedes algo que se asemeje ni de lejos a un discurso, a una *conférence* de crítica literaria sobre Nietzsche. Ese encargo toma en consideración el hecho anímico de que nuestras facultades ordenadoras fracasan, de que las profundas inhibiciones del pudor y de la timidez hacen que la palabra se quede paralizada en la boca al intentar explicar con un discurso ante un público, al intentar dominar y dar forma a un objeto que es una de las vivencias básicas de nuestro espíritu, que representa una vivencia cuyo efecto nos ha marcado y determinado de una manera infinita. No, el encargo que yo en todo caso podía aceptar no exige de mí otra cosa que el explicar a ustedes con pocas palabras el sentido de nuestro acto de hoy, el hacer una exégesis del pensamiento o del sentimiento que está en la base de este acto y que justifica su forma.

Pero el decir por qué hemos decidido conmemorar, no con palabras, sino con música, el recuerdo del espíritu que nos gobierna y nos educa con sus profecías, el recuerdo del espíritu audaz en cuyo nombre estamos reunidos, significa a la vez tener conocimiento de lo que ese espíritu significa para nosotros hoy y, sobre todo, saber en qué punto nosotros sentimos a ese espíritu como nuestro maestro moral precisamente ahora, en esta hora de Alemania y de Europa.

Nietzsche amó la música como nadie: esto lo decimos para justificar nuestra decisión. Nietzsche fue un músico. Ningún otro arte estuvo tan cerca de su corazón como la música. En su sabedora simpatía todas las demás artes quedaban muy por detrás de ésta. Nietzsche estableció una distinción entre hombres visuales y hombres auditivos; él se consideraba de los últimos. Apenas dejó dicho nada sobre las artes plásticas. Y es claro que no celebró con ellas ninguna de sus grandes horas. El lenguaje y la música fueron el campo de sus vivencias, el campo de sus aventuras de amor y de conocimiento y el campo de su productividad. Su lenguaje, su lenguaje mismo, es música y manifiesta una finura de oído interior, una maestría del sentido para la cadencia, para el *tempo,* para el ritmo de la palabra aparentemente suelta, que carecía de ejemplos hasta entonces en la prosa alemana, y probablemente también en la europea. Lo que el fenómeno Nietzsche, este fenómeno del lírico del conocimiento, hace patente no es sólo la afinidad y el parentesco interno que existen entre la crítica y el lirismo. Ese fenómeno muestra a la vez, en su genio personal y en su repercusión creadora, el parentesco peculiarísimo y la unidad interna que se dan entre la crítica y la *música.* Pero la crítica significa separación y decisión. Y a la música estuvieron ligadas las decisiones supremas de su

espíritu y de su alma, las decisiones supremas de su conciencia, la cual nos gobierna con sus profecías.

Dicho con pocas palabras: la relación de Nietzsche con la música fue la relación de la pasión, del apasionamiento. Ahora bien, ¿qué es la pasión? ¿Cómo penetra en esta palabra y en este concepto el elemento del «padecer»? ¿Qué es lo que hace *padecer* al amor? La duda. Nietzsche dijo en una ocasión que el amor del filósofo a la vida era el amor a una mujer que nos inspira dudas. Exactamente eso mismo podría haber dicho de su amor a la música. Este amor era amor con el aguijón de la duda. Y ese aguijón hacía de esa pasión un padecimiento. Y si alguna vez se ha definido la pasión como amor que duda, tal definición llevaba el sello de Nietzsche.

Vamos a hacer más preguntas. ¿De dónde venían los escrúpulos y las aprensiones proféticamente educativas que daban a su amor a la música el aguijón de la duda y de la problemática? Venían, y éste es nuestro ensayo de respuesta, venían de que Nietzsche casi identificaba –de modo muy alemán– lo musical con lo romántico, y de que el destino, la misión de su heroísmo consistía en salir airoso del enfrentamiento con ese complejo anímico de poder lleno de una magia suprema, lo romántico-musical, lo musical-romántico, y, por tanto, casi lo *alemán*.

Pero su heroísmo significaba: *superación de sí mismo.* Por amor a la vida Nietzsche ha combatido con todo su genio los «ideales ascéticos». Pero él mismo era un héroe de aquella ascética intramundana que es la forma moral de la revolución. Como Wagner, del cual se separó por un juicio dictado por su conciencia, pero al que siguió amando hasta la muerte, Nietzsche era, por su procedencia espiritual, un hijo tardío del romanticismo. El hecho, sin embargo, de que Wagner fuera el afortunado y poderoso glorifica-

dor y consumador de sí mismo, y Nietzsche fuera, en cambio, un superador revolucionario de sí mismo, ese hecho es el que hace que el primero no pasara de ser el último glorificador y el infinitamente fascinante consumador de una época, y el último se haya convertido, por el contrario, en el vidente y en el guía que nos conduce hacia un nuevo porvenir humano.

Esto es Nietzsche para nosotros: un amigo de la vida, un vidente de una humanidad superior, un guía que nos conduce hacia el porvenir, un maestro que nos enseña a superar todo aquello en nosotros que se opone a la vida y al porvenir, es decir, a superar lo romántico. Pues lo romántico es la canción de la nostalgia que anhela lo pasado, la canción mágica de la muerte. Y el fenómeno Wagner, tan infinitamente amado por Nietzsche, pero al que su espíritu gobernante se vio obligado a superar, fue tan sólo el fenómeno paradójico y eternamente interesante de una embriaguez de muerte que conquista el mundo.

Yo sé bien cuántas cosas dentro de ustedes, dentro de nosotros se oponen a esto –a pesar de Nietzsche, a pesar incluso de Goethe–, cuántas cosas se oponen a sentir lo romántico como lo adverso a la vida, como lo enfermo. Lo romántico ¿no es lo más sano y bueno del mundo, no es lo digno de amor, nacido de las profundidades más íntimas del sentir del pueblo? ¡Sí, sin duda! Sólo que lo romántico es un fruto que, estando fresco y radiante de salud en este preciso instante, ahora exactamente, inclínase de modo extraordinario a la podredumbre y la corrupción; y siendo el consuelo más puro del alma cuando es gozado en el instante oportuno, difunde, a partir del instante inmediato, del instante inoportuno, corrupción y perdición en la humanidad que lo goza. Lo romántico es un fruto de la vida, pero engendrado por la muerte y preñado de muerte. Lo

romántico es un milagro del alma, tal vez el milagro supremo si atendemos a la belleza carente de conciencia, un milagro sobre el que esa belleza derrama sus bendiciones, pero un milagro visto con desconfianza, y ello por razones bien fundadas, por el ojo de la amistad con la vida, de la amistad que gobierna con responsabilidad, y objeto de autosuperación de acuerdo con el veredicto definitivo de la conciencia.

Sí, superación de sí mismo; acaso todavía hoy siga siendo también eso la esencia de la superacion de ese amor, de esa magia del alma con consecuencias sombrías. También todos nosotros seguimos siendo sus hijos. Y conocemos su poder. Como artista de la magia del alma, alguien pudo prestar dimensiones gigantescas a esa canción de la nostalgia y someter con ella el mundo. Alguien pudo incluso fundar reinos sobre ese cimiento, reinos humanos, demasiado humanos, muy recios, muy contentos con el progreso, y, en realidad, nada enfermos de nostalgia, reinos en los cuales aquella canción, si así puedo expresarme, se corrompió convirtiéndose en música de gramófono eléctrico. Pero sin duda su mejor hijo ha sido aquel que, por nosotros, dio su vida intentando su superación y murió teniendo en los labios la nueva palabra que ya apenas supo pronunciar, la nueva palabra que también nosotros sabemos apenas tartamudear, la palabra profética del porvenir y de la amistad con la vida.

Pero superación de sí mismo parece ser casi siempre algo así como traición a sí mismo, traición como tal. También la grande, representativa autosuperación de Nietzsche, su denominada apostasía con respecto a Wagner, ofreció ese aspecto. Sus amigos se lamentaban diciendo que no podía acabar bien quien estaba serrando constantemente la rama en que se hallaba sentado. Y un capítulo

del libro más bello sobre Nietzsche, el libro de Bertram, lleva este título: «Judas». Pero el hecho de que Nietzsche se convirtiera en un Judas es lo que hace que hoy juren por el nombre de Nietzsche -y no por el de aquel romántico imperial que fue Wagner- todos los que creen en el porvenir, y lo que hace también que Nietzsche se haya convertido en el evangelista de una Nueva Alianza entre la tierra y el hombre.

Con la música, hemos dicho, estuvieron vinculadas las supremas decisiones de conciencia de Nietzsche. Su heroísmo salió airoso de su enfrentamiento con la música, y también encontró solución, redención, a través de ésta. «Música y lágrimas -escribió Nietzsche en una ocasión-, yo apenas sé mantenerlas separadas»[1]. ¿Cómo no íbamos a hacer algo bueno rindiendo a su memoria un homenaje musical, un homenaje de la música más alta, ejecutada por el más espiritual maestro del instrumento en el que también Nietzsche fue, según se nos asegura, un maestro en la improvisación? Estoy contento de poder enmudecer yo ahora, para ponerme a escuchar junto con ustedes, y, al escuchar, pensar que él está escuchando junto con nosotros.

La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia

Cuando a comienzos del año 1889 se difundió la noticia que hablaba del desmoronamiento espiritual de Nietzsche, noticia que procedía de Turín y de Basilea, muchos de aquellos que, distribuidos por toda Europa, conocían ya la grandeza fatídica de aquel hombre se repitieron sin duda en su interior el lamento de Ofelia:

*O, what a noble mind is here o'erthrown!**

También se pueden aplicar a Nietzsche muchas de las características que aparecen mencionadas en los versos que siguen. Éstos lamentan la horrible desgracia de que una razón como aquélla, alta y soberana, haya sido destruida por el entusiasmo visionario, *blasted by ecstasy,* y ahora dé sonidos desagradables, como si fuera una campana desafinada. Y asimismo se puede aplicar a Nietzsche la frase en que Ofelia, en su lamento, resume su elogio: *The observ'd of all observers,* y que puede traducirse, como hizo

* ¡Oh, qué noble espíritu ha quedado destruido aquí!

Schlegel al alemán, por «el blanco de todas las miradas». Nosotros emplearíamos, para traducir esa expresión, la palabra «fascinante». Pues, en verdad, una figura más fascinante que la del solitario de Sils Maria es algo que uno busca en vano en la historia entera de la literatura y del espíritu. Es una fascinación que resulta muy afín a la que brota de la gran creación teatral de Shakespeare: el melancólico príncipe de Dinamarca.

Nietzsche, el pensador y escritor, *the mould of form*, el modelo de formación, como lo llamaría Ofelia, fue una figura dotada de una complejidad y una riqueza culturales enormes, que constituían un resumen de todo lo europeo. Esa figura había asumido en sí muchos elementos del pasado, muchos elementos que ella recordaba, repetía, volvía a actualizar de manera mítica, en una imitación y reproducción más o menos conscientes. Y yo no tengo ninguna duda de que aquel gran amante de la máscara que fue Nietzsche se daba cuenta del rasgo hamletiano que había en el trágico espectáculo vital que él ofrecía, yo diría incluso: que él organizaba.

En lo que se refiere a mí, lector y «espectador» entregado emocionadamente a su lectura, perteneciente a la generación que siguió a la suya, muy pronto me di cuenta de ese parentesco y experimenté la mezcla de sentimientos que algo tan nuevo, tan excitante, tan profundizante causa precisamente en un espíritu juvenil: la mezcla de respeto y lástima. Jamás he dejado de sentirla. Es la compasión trágica para con un alma sobrecargada de peso, sobrecargada de tareas, para con un alma que sólo tenía vocación de saber, pero que no había nacido propiamente para el saber, y que, como Hamlet, quedó hecho pedazos por ese motivo. La compasión trágica para con un alma fina, delicada, bondadosa, necesitada de amor, predispuesta para la amis-

tad noble, un alma no hecha en absoluto para la soledad, y que tuvo que sufrir precisamente eso: la soledad más honda, la más fría, la soledad del criminal. La compasión trágica para con una espiritualidad que en su origen estaba llena de una piedad profunda, que era inclinada a la veneración, que estaba ligada a tradiciones piadosas, y a la que, sin embargo, el destino desgarró, al llevarla -arrastrándola por los pelos, por así decirlo- a un profetismo salvaje y ebrio, a un profetismo que renuncia a toda piedad, que se enfurece contra su propia naturaleza, a un profetismo de la fuerza bárbaramente obstinada, a un profetismo del endurecimiento de la conciencia moral, del mal.

Para percatarse del carácter aventurero e inverosímil de la curva de su vida, para percibir que toda ella fue enteramente imprevisible, es necesario echar una mirada a la procedencia de este espíritu, es preciso rastrear un poco las influencias que actuaron en la formación de su personalidad y que, ciertamente, no fueron sentidas en modo alguno por su naturaleza como algo inadecuado.

Nacido en una pequeña ciudad rural de Alemania central, en 1844, cuatro años antes del intento de una revolución burguesa en Alemania, Nietzsche desciende tanto por parte de padre como por parte de madre de distinguidas familias de clérigos protestantes. Un abuelo suyo escribió, y esto parece una ironía, un libro titulado *La duración siempre garantizada del cristianismo, para tranquilización en la efervescencia actual.* Su padre fue algo así como un cortesano, educador de las princesas de Prusia, y debía su puesto de párroco al favor de Federico Guillermo IV. También en la propia casa paterna eran habituales el sentido aristocrático de las formas, el rigor de las costumbres, el sentimiento del honor, el meticuloso amor al orden. Tras la muerte temprana del padre el muchacho vivió en

Naumburg, ciudad de funcionarios, ciudad piadosa, clerical y monárquica. Nos lo describen como «enormemente encantador», como un niño modelo, dotado de una educada seriedad y de un *pathos* piadoso que hizo que la gente le diese el nombre de «el curita». Es conocida la característica anécdota que nos cuenta cómo, en ocasión en que estaba cayendo una fuerte lluvia, Nietzsche marcha de la escuela a casa con un paso mesurado, digno, porque las reglas escolares imponían a los niños el deber de comportarse con educación en la calle. Su formación de bachillerato la acaba de manera brilllante en el famoso internado de Schulpforta. Nietzsche siente inclinación por la teología, también por la música, pero al final se decide por la filología clásica y realiza sus estudios universitarios en Leipzig con un metódico riguroso llamado Ritschl. Sus éxitos son tales que, apenas ha acabado su servicio militar en un batallón de artillería, y siendo casi un adolescente, es llamado a una cátedra universitaria en la ciudad de Basilea, ciudad seria y piadosa, ciudad gobernada por patricios.

Tenemos aquí el cuadro típico de una normalidad noble, dotada de grandes talentos, que parece garantizar una carrera de corrección en un nivel distinguido. En lugar de eso, y partiendo de esa base, ¡cómo fue arrastrado hacia lo intransitable! ¡Cómo se extravió en cumbres mortales! La palabra «extraviarse», que se ha convertido en un juicio moral y espiritual, procede del lenguaje peculiar de los alpinistas y designa aquella situación en la que, en la alta montaña, no es posible ni seguir adelante ni volver atrás, y el escalador está perdido. Parece filisteísmo aplicar esa palabra a este hombre que no sólo fue, desde luego, el más grande filósofo de finales del siglo XIX, sino también uno de los héroes más impávidos en el reino del pensamiento. Pero Jakob Burckhardt, hacia el cual Nietzsche alzaba sus

ojos como hacia un padre, no era un filisteo; y, sin embargo, se dio cuenta muy pronto de la inclinación, incluso de la voluntad de extraviarse y de entregarse a desvíos mortales que había en la orientación espiritual de su joven amigo, y se separó prudentemente de él, lo dejó caer, con una cierta indiferencia, que era una autodefensa parecida a la empleada por Goethe...

¿Qué fue lo que empujó a Nietzsche hacia lugares intransitables, qué fue lo que le empujó con sus latigazos a dirigirse entre tormentos hacia tales lugares y le hizo morir muerte de mártir en la cruz del pensamiento? Su destino; y su destino fue su genio. Pero su genio tiene también otro nombre, y ese nombre es: enfermedad.

Esta palabra hemos de entenderla, no en el sentido vago y general con que se la suele asociar tan fácilmente al concepto de genio, sino en un sentido muy específico, en un sentido clínico. Y una vez más, uno se hace sospechoso de ser un filisteo y se expone al reproche de que pretende desvalorizar con ello la hazaña creadora de un espíritu que, como artista del lenguaje, como pensador, como psicológico, ha modificado la atmósfera entera de su época. Pero esto sería un malentendido.

Se ha dicho a menudo, y yo quiero repetirlo: la enfermedad es algo meramente formal, y lo que aquí importa es aquello con lo que la enfermedad se asocia, aquello con que la enfermedad se llena de contenido. Lo que importa es *quién* está enfermo: si un estúpido que no sobrepasa el nivel medio y en el cual la enfermedad carece ciertamente de todo aspecto espiritual y cultural, o un Nietzsche, un Dostoyevski. Lo patológico-médico es *una* cara de la verdad, es su cara naturalista, por así decirlo. Y quien ame la verdad en su totalidad, y esté dispuesto a honrarla de manera incondicional, no renegará, por mojigatería espiri-

tual, de ningún punto de vista desde el que pueda verse la verdad. Al médico Möbius le tomaron muy a mal el que escribiese un libro en el que presenta, en cuanto especialista, la historia de Nietzsche como la historia de una parálisis progresiva. Yo no he podido participar jamás de la indignación contra aquel libro. Aquel buen señor dice, a su manera, la verdad indiscutible.

En el año 1865 Nietzsche, que entonces tenía veintiún años, cuenta a su amigo de estudios Paul Deussen –el que luego sería famoso sanscritista e investigador del Vedanta– una historia extraña. El joven había hecho solo una excursión a Colonia y había contratado allí los servicios de un criado para que le enseñase las cosas dignas de ver que hubiera en la ciudad. Esto dura toda la tarde, y al final, ya al anochecer, Nietzsche pide a su guía que le enseñe un restaurante recomendable. Pero aquel tipo, que para mí ha asumido la figura de un mensajero siniestro, lo conduce a una casa de prostitución. El adolescente, un adolescente que era puro como una muchacha, un adolescente que era todo espíritu, todo erudición, todo timidez piadosa, se ve rodeado de pronto, así dice él mismo, por una media docena de figuras vestidas con lentejuelas y con gasas, que clavan en él sus ojos llenos de expectación. Atravesando por en medio de ellas aquel joven músico, filólogo y venerador de Schopenhauer, camina instintivamente hacia un piano que advierte en el fondo del diabólico salón y en el que él ve (son sus palabras) «el único ser dotado de alma entre aquella gente», y toca algunos acordes. Esto elimina su hechizo, libera su estupor, y Nietzsche sale fuera a la calle, consigue huir.

Al día siguiente Nietzsche cuenta esta experiencia vital a su camarada, y sin duda se la cuenta entre risas. Pero no tenía consciencia de la impresión que había causado en él.

Era nada más y nada menos que eso que los psicólogos llaman un «trauma», una conmoción. Y el hecho de que esa conmoción repercuta en él de modo creciente y no vuelva a abandonar su fantasía testimonia la receptividad del santo para el pecado. En la cuarta parte de *Así habló Zaratustra,* veinte años más tarde, encontramos en el capítulo titulado «Entre hijas del desierto»[1] una poesía orientalizante cuyos chistes horribles delatan, con su torturada falta de gusto, una sensualidad mortificada, los problemas de esa sensualidad, cuando las inhibiciones ya han quedado aflojadas. En esta poesía, que trata de las «queridísimas amigas y muchachas-gato Dudú y Suleica» y que es una ensoñación erótica de un humorismo penoso, aparecen de nuevo, continúan estando allí las «falditas de encaje, ondeantes como un abanico» de aquellas muchachas de Colonia dedicadas a la prostitución. Las «figuras vestidas con lentejuelas y con gasas» de entonces han servido manifiestamente de modelo a las deliciosas hijas del desierto. Y desde éstas es muy poco el tiempo que queda, sólo cuatro años, para llegar a la clínica de Basilea, en la que el enfermo declara que, en años anteriores, había contraído por dos veces la sífilis. La historia médica de Jena señala que la primera vez que ocurrió ese infortunio fue en el año 1866. Es decir, un año después de haber huido de aquella casa de Colonia vuelve Nietzsche, sin guía diabólica esta vez, a un lugar de ésos y contrae -algunos dicen que a propósito, como autopunición- aquello que desgarrará su vida, pero que también la elevará a alturas enormes; sí, contrae aquello de lo que brotarían efectos seductores, en parte afortunados y en parte fatales, sobre toda una época.

Lo que incita a Nietzsche, pasados unos pocos años, a abandonar su puesto universitario en Basilea es una mezcla de enfermedad creciente y de afán de libertad. En el

fondo ambas cosas son lo mismo. Ya muy pronto el joven venerador de Wagner y de Schopenhauer había dicho que el arte y la filosofía eran los guías verdaderos de la vida, en contra de la historia, de la cual su propia especialidad, la filología, era una rama. Nietzsche se aparta de la filología, se jubila por motivos de salud, y en lo sucesivo vive como un modesto huésped, libre de toda atadura, en lugares internacionales de Italia, del sur de Francia y de las montañas suizas. En ellos escribe sus libros; unos libros que son deslumbrantes por su estilo, unos libros que centellean con audaces ofensas a su época y que psicológicamente son cada vez más radicales y brillan con una luz blanca cada vez más cegadora. En una carta Nietzsche se describe a sí mismo de esta manera: soy «un hombre que nada desea más que perder cada día alguna creencia tranquilizante, que busca y encuentra su felicidad en esa liberación cada día mayor del espíritu. ¡Acaso yo *quiera* ser más espíritu libre de lo que *puedo* serlo!» Ésta es una confesión hecha muy pronto, en 1876. Es la anticipación de su destino, de su destrucción; es un saber anticipado de un hombre que será arrastrado a exigirse a sí mismo en cuestiones de conocimiento crueldades mayores de las que un espíritu puede soportar, y que ofrecerá al mundo el espectáculo de una autocrucifixión conmovedora.

Debajo de su obra Nietzsche podría haber escrito la misma frase que escribió un pintor: *In doloribus pinxi.* En más de un sentido, tanto en un sentido espiritual como en un sentido corporal, habría dicho con ello la verdad. En 1880 Nietzsche confiesa al médico doctor Eiser: «Mi existencia es una carga horrible; hace ya mucho tiempo que la habría arrojado de mí si no fuera porque en este estado de sufrimiento y de una renuncia casi absoluta yo he hecho los ensayos y los experimentos más instructivos en el cam-

po espiritual y moral... Un dolor permanente, un sentimiento muy parecido al del mareo durante muchas horas del día, una semiparálisis que me dificulta el hablar; y para variar, furiosos ataques (el último me obligó a estar vomitando durante tres días y tres noches; ansiaba la muerte)... ¡Si yo pudiera describirle el *carácter permanente* de mis sufrimientos, el constante dolor, la presión en la cabeza, en los ojos, y ese sentimiento general de parálisis, que me llega desde la cabeza a los pies...!»

La ignorancia, aparentemente total, de Nietzsche –¡y de sus médicos!– acerca de la naturaleza y el origen de sus sufrimientos resulta difícil de entender. Nietzsche va adquiriendo poco a poco la certeza de que esos dolores proceden del cerebro y considera que le vienen por herencia. Según él su padre había muerto a causa de un «reblandecimiento cerebral», lo cual no es verdad: el pastor Nietzsche falleció a consecuencia de un mero accidente en el que se golpeó la cabeza y se hizo daño en ella. Pero aquel no saber –o aquel disimulo del saber– el origen de su enfermedad sólo puede explicarse por el hecho de que su enfermedad estaba entretejida y ligada con su genio, por el hecho de que éste se desarrolló con ella, y por el hecho de que para un psicólogo genial *todo,* con excepción de su propio genio, puede convertirse en objeto de un conocimiento desenmascarador.

La enfermedad es, antes bien, objeto de una admiración que nos llena de asombro, objeto de un orgullo hiperbólico, de una soberbia total. Con entera ingenuidad ensalza Nietzsche la cara embriagadora de su sufrimiento, esas compensaciones y sobrecompensaciones eufóricas que forman parte del cuadro. Donde de manera más grandiosa realiza esto es en su obra tardía *Ecce homo,* una obra casi carente ya de inhibiciones. En ella alaba el estado de exal-

tación inaudita, tanto corporal como espiritual, en que compuso su poema *Así habló Zaratustra* en un tiempo increíblemente breve. Esa página es una obra maestra de estilo, es en su lenguaje un verdadero *tour de force*, comparable acaso tan sólo con el maravilloso análisis de la obertura de *Los maestros cantores* que aparece en *Más allá del bien y del mal*[2] y con la presentación dionisíaca del mundo que se encuentra al final de *La voluntad de poder.* «¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX -pregunta Nietzsche en *Ecce homo*-, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron *inspiración?* En caso contrario, voy a describirlo»[3]. Y entonces se inicia aquella descripción de iluminaciones, éxtasis, elevaciones, inspiraciones, sentimientos de fuerza y de poder divinos, que Nietzsche no puede dejar de sentir como algo atávico, como algo demoníaco y regresivo, propio de estados de la humanidad «más fuertes», más cercanos a Dios, y que quedan fuera de las posibilidades psíquicas de una época racional y débil como la nuestra. Y al hacer esto Nietzsche describe «en verdad» -pero ¿qué es la verdad: la experiencia vital o la medicinal- un pernicioso estado de excitación que antecede, como un sarcasmo, al colapso paralítico.

Todo el mundo admitirá que es una extralimitación de la soberbia, una extralimitación héctica, que da testimonio de una razón escapada de las manos; el hecho de que Nietzsche diga que *Así habló Zaratustra* es una hazaña tal que, comparada con ella, todo el resto de las acciones humanas aparece como algo pobre y condicionado; el hecho de que afirme que un Goethe, un Shakespeare, un Dante no habrían sido capaces de respirar ni un solo instante en las alturas de ese libro, y que el espíritu y la bondad, sumados, de todas las almas no serían capaces de producir *un* discurso de Zaratustra. Desde luego debe ser un gran pla-

cer escribir cosas como ésas. Pero a mí no me parece lícito hacerlo. Por lo demás, acaso lo que yo haga sea tan sólo dar testimonio de mis propias limitaciones si voy más allá y confieso que a mí, en general, la relación de Nietzsche con el *Así habló Zaratustra* me parece una relación de sobreestimación ciega. Merced a su gesticulación bíblica *Así habló Zaratustra* se ha convertido en el más «popular» de los libros de Nietzsche; pero no es, ni de lejos, el mejor de ellos.

Nietzsche era ante todo un gran crítico y un gran filósofo de la cultura, un prosista y ensayista de talla europea, procedente de la escuela de Schopenhauer, un prosista y ensayista de alto rango, cuyo genio llegó a su vértice en la época en que escribió *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral.* Es posible que un poeta sea algo menor que un crítico de esa categoría.

Pero Nietzsche no logró ser ese algo menor. O lo logró sólo en instantes líricos aislados, pero no en una obra extensa originaria y creativa. Ese trasgo, ese hombre volador, carente de rostro y de figura, que es Zaratustra, con la corona de rosas de la risa encima de su cabeza irreconocible, con su frase «¡Haceos duros!» y sus piernas de bailarín, no es una auténtica creación; es retórica, es excitado juego de palabras, es una voz atormentada y una profecía dudosa, es un fantasma de impotente *grandezza,* a menudo conmovedor, pero casi siempre penoso; es una figura sin figura, en el límite mismo de lo ridículo.

Al escribir esto estoy acordándome de la crueldad desesperada con que Nietzsche ha hablado sobre muchas cosas que le merecían respeto; más aún, propiamente sobre *todas* las cosas que le merecían respeto. Con esa crueldad desesperada ha hablado sobre Wagner, sobre la música en general, sobre la moral, sobre el cristianismo –iba a decir:

también sobre los alemanes–. Y me acuerdo de que, al realizar tales ataques críticos furiosísimos contra esos valores y potencias que en su interior él colocaba en el lugar más alto, Nietzsche no tenía el sentimiento de estar realmente atacándolos. Según parece, él sentía como una forma de homenaje las ofensas más terribles que contra ellos lanzaba.

Nietzsche ha dicho sobre Wagner cosas tales que uno no da crédito a sus sentidos cuando de repente en el *Ecce homo,* ve cómo se habla de la hora *sagrada* en que Richard Wagner murió en Venecia. Y uno se pregunta, con lágrimas en los ojos: ¿cómo es que esa hora en que Wagner murió es de repente sagrada, si Wagner fue el histrión malvado, el corruptor corrompido, que es como lo ha descrito cien veces Nietzsche?

Ante su amigo, el músico Peter Gast, Nietzsche se disculpa por su polémica constante con el cristianismo. El cristianismo, le dice, es precisamente el mejor fragmento de vida ideal que él ha conocido realmente. A la postre, añade, él mismo es descendiente de generaciones enteras de clérigos cristianos, y cree «no haber sido jamás vulgar en su corazón con el cristianismo». No; pero le ha llamado, con una voz retumbante, «la *única* inmortal mancha deshonrosa de la humanidad»[4], y ello no sin que al mismo tiempo se haya mofado de los que afirman que el germano estaba en cierto modo prefigurado y predestinado para el cristianismo. Ese haragán, dice Nietzsche, ese haragán perezoso, pero belicoso y rapaz, ese amante de la caza y bebedor de cerveza, de sentidos fríos, ese hombre que no ha conseguido alzarse más que hasta una mala religión propia de indios y que todavía hace diez siglos inmolaba a seres humanos sobre las piedras de sacrificio, ¡qué tiene ese hombre que ver con la sutilidad moral altísima, agudizada por el entendimiento de los rabinos, que es propia del cris-

tianismo, qué tiene ese hombre que ver con la finura oriental del cristianismo! La distribución de valores es clara y divertida. Nietzsche, el «Anticristo», pone a su autobiografía un título cristianísimo: *Ecce homo*. Y los últimos papeles, cuando ya estaba loco, los firmó así: «El Crucificado».

Puede decirse que la relación de Nietzsche con los objetos preferidos de su crítica fue sencillamente la relación de pasión: de una pasión que, en el fondo, no tiene un signo previo determinado, pues lo negativo se transmuta constantemente en lo positivo. Muy poco antes del final de su vida espiritual Nietzsche escribe una página sobre el *Tristán* que vibra de puro entusiasmo. Mas, por otro lado, ya en la época en que era aparentemente el discípulo más incondicional de Wagner, antes de escribir para el mundo exterior el homenaje titulado *Richard Wagner en Bayreuth*, decía a sus íntimos de Basilea cosas tales sobre el *Lohengrin* –cosas de una clarividencia tan distanciada– que anticipaban en decenio y medio *El caso Wagner*. En la relación de Nietzsche con Wagner no hay ruptura, dígase lo que se diga.

El mundo quiere ver siempre rupturas en la vida y en la obra de los grandes hombres. Encontró una ruptura en Tolstói, y, sin embargo, en Tolstói todo es consecuencia férrea, todo lo posterior está prefigurado psicológicamente en lo anterior. Encontró una ruptura en Wagner, y, sin embargo, en la evolución de Wagner se dan la misma continuidad y la misma lógica inviolables que en Tolstói. Con Nietzsche ha ocurrido lo mismo. Aun cuando su obra, aforística en su mayor parte, juega con mil facetas coloreadas, aun cuando puedan demostrársele muchas contradicciones situadas en la superficie, desde el comienzo Nietzsche estuvo allí todo entero, fue siempre el mismo. Y en los escritos del joven profesor, en sus *Consideraciones intempes-*

tivas, en *El nacimiento de la tragedia*, en el estudio titulado «El filósofo», de 1873, están no sólo las semillas de su posterior mensaje doctrinal, sino que ese mensaje mismo –que es, según la opinión de Nietzsche, una *buena nueva*– está contenido ya de manera completa en esos escritos. Lo único que cambia es el acento, que es cada vez más frenético; la voz, que es cada vez más chillona; el gesto, que se vuelve cada vez más grotesco y horrible. Lo que cambia es el modo de escribir. Este modo de escribir, que desde siempre fue sumamente musical, va degenerando poco a poco, va pasando de la disciplina y la sujeción propias de la tradición del humanismo alemán –disciplina y sujeción que en él tiene un tinte especial, procedente del mundo de la erudición y de la vieja Franconia– a un superfolletinismo siniestramente mundano, de una alegría héctica, y que al final se adorna con el gorro de cascabeles del bufón del mundo.

Pero nunca se subrayará lo suficiente la unidad perfecta y cerrada, la unitariedad de la obra de Nietzsche. Siguiendo en ello a Schopenhauer –del cual continuó siendo discípulo aún mucho tiempo después de haber renegado del maestro–, lo único que propiamente ha hecho Nietzsche, a lo largo de toda su vida, ha sido realizar variaciones sobre *un* pensamiento que está presente en todas partes, completar ese pensamiento, inculcarlo. Ese pensamiento, que al comienzo aparece dotado de una salud perfecta, y que indiscutiblemente está justificado como crítica de la época, va entregándose con el paso de los años a un salvajismo propio de ménades, de tal manera que se puede decir que la historia de Nietzsche es la historia de la decadencia de ese pensamiento.

¿Cuál es? Para comprender ese pensamiento es necesario separar sus ingredientes, sus partes, que luchan dentro de él.

Esos ingredientes son, enumerados y entremezclados de forma abigarrada, los siguientes: vida, cultura, consciencia o conocimiento, arte, aristocracia, moral, instinto. En este conjunto de ideas predomina el concepto de *cultura*, el cual es equiparado casi a la vida misma. La cultura es la aristocracia de la vida, y con la cultura están ligados el arte y el instinto, como fuentes y condiciones de ella. En cambio figuran como enemigos mortales y como destruidores de la cultura y de la vida la consciencia y el conocimiento, la ciencia y, en fin, la moral. La moral, como mantenedora de la verdad, ataca la vida de la vida, ya que la vida, dice Nietzsche, se basa por su propia esencia en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la ilusión, y el error es el padre de lo vivo.

Nietzsche heredó de Schopenhauer la tesis de que «la vida, vista sólo como representación, intuida de manera pura, o repetida por el arte, es un espectáculo significativo»; es decir, la tesis de que la vida es justificable tan sólo como fenómeno estético. La vida es arte y apariencia, nada más. Y, por ello, por encima de la verdad (que es un asunto de la moral) está la sabiduría (que es un asunto de la cultura y de la vida), una sabiduría irónico-trágica, que, por puro instinto artístico, por amor a la cultura, pone límites a la ciencia; una sabiduría irónico-trágica que defiende el valor supremo, la vida, en dos frentes: contra el pesimismo de los calumniadores de la vida y los abogados del más allá o del nirvana y contra el optimismo de los racionalistas y los mejoradores del mundo, que cuentan fábulas acerca de la felicidad terrenal de todos, acerca de la justicia, y que preparan el terreno a la rebelión socialista de los esclavos. Con el nombre de Dioniso bautizó Nietzsche a esta sabiduría trágica, la cual derrama sus bendiciones sobre la vida tomada en toda su falsedad, en toda su dureza y en toda su crueldad.

El nombre del dios ebrio aparece por vez primera en el escrito juvenil, místico-estético, de Nietzsche titulado *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música.* En él lo dionisíaco, como constitución anímico-artística, es contrapuesto al principio artístico de la distancia y la claridad apolíneas, de manera muy parecida a como Schiller contrapone lo «ingenuo» a lo «sentimental» en su famoso ensayo. Aquí se habla por vez primera del «hombre teórico»[5] y se toma posición de combate en contra de Sócrates, tipo primordial de ese hombre teórico: en contra de Sócrates, el despreciador del instinto, el glorificador de la consciencia, que enseñaba que sólo puede ser bueno aquello que es consciente, el enemigo de Dioniso y asesino de la tragedia. Según Nietzsche, de él procede una cultura científica alejandrina, una cultura pálida, erudita, ajena al mito, ajena a la vida, una cultura en la que han triunfado el optimismo y la fe en la razón, una cultura en la que ha triunfado el utilitarismo teórico y práctico, el cual es, lo mismo que la democracia, un síntoma de fuerza declinante y de cansancio fisiológico. El hombre de esa cultura socrática, antitrágica, el hombre teórico, no quiere tener ya nada *entero,* con toda la crueldad natural de las cosas, pues se encuentra debilitado por una visión optimista de la realidad. Pero el Nietzsche joven está convencido de que el tiempo del hombre teórico ha pasado. Una nueva generación, heroica, osada, llena de desprecio por todas las doctrinas de debilidad, está subiendo al escenario; es comprobable un paulatino despertar del espíritu dionisíaco, cree Nietzsche, en nuestro mundo actual, el de 1870. De las profundidades dionisíacas del espíritu alemán, de la música alemana, de la filosofía alemana, surge y se realiza el renacimiento de la tragedia.

Más tarde Nietzsche se mofó desesperadamente de su fe de entonces en el espíritu alemán, y se mofó también

de todo lo que él introdujo en esa fe: a sí mismo. Nietzsche mismo, en efecto, se halla contenido ya todo entero en este preludio de su filosofía, un preludio suave y humanista, todavía visionario y romántico. Y también la perspectiva universal, la mirada dirigida a la totalidad de la cultura occidental está ya ahí, aunque en esa obra lo que a Nietzsche le importe sobre todo sea la cultura alemana, en cuya misión él tiene fe, pero a la que ve en grave peligro de perder esa misión, a la que ve amenazada por la fundación del Estado de poder de Bismarck, amenazada por la política, amenazada por la mediocrización democrática y por la autocomplacida saciedad de la victoria sobre Francia.

Su brillante diatriba contra el libro senil y complacido del teólogo David Strauss *La vieja y la nueva fe* es el ejemplo más inmediato de esa crítica de un filisteísmo de la saciedad que amenaza con despojar de toda su hondura al espíritu alemán. Y es algo estremecedor el ver cómo ya ahí el joven pensador lanza miradas proféticas hacia delante, hacia su propio destino, el cual parece estar abierto delante de él como un plan de vida trágica. Estoy refiriéndome a aquel pasaje en que Nietzsche escarnece la cobardía ética del ilustrado vulgar Strauss, el cual se cuidaba muy bien de extraer de su darvinismo, del *bellum omnium contra omnes* y del privilegio del más fuerte, *preceptos morales para la vida*, y se limitaba a complacerse en lanzar enérgicos ataques contra los curas y contra los milagros, ataques con los cuales uno tiene de su parte al filisteo. Él mismo, eso lo sabe ya Nietzsche en lo hondo de sí, hará las cosas más extremadas, y ni siquiera temerá la demencia, para tener al filisteo en *contra* de sí.

En la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, titulada «Sobre la utilidad y la desventaja de la historia para la

vida», es donde se encuentra preformada de la manera más perfecta aquel pensamiento único y básico de que he hablado, aunque aquí se halle revestido con un ropaje crítico especial. Este tratado admirable es, en el fondo, tan sólo *una* gran variación de la frase de Hamlet que habla del «color congénito de la decisión», la cual «es afectada por la palidez del pensamiento». El título es incorrecto, pues apenas se habla de la utilidad de la historia, sí, en cambio, y mucho, de su desventaja para la *vida*, para la vida preciosa, sagrada, justificada estéticamente. Se ha llamado al siglo XIX la edad histórica; y en verdad ha sido ese siglo el que ha producido y desarrollado el sentido histórico como tal, sentido del cual sabían poco, o no sabían nada, culturas anteriores, precisamente *en cuanto* culturas, en cuanto sistemas de vida encerrados artísticamente en sí mismos. Nietzsche habla de la «enfermedad histórica», que impone una parálisis a la vida y a su espontaneidad. La cultura, dice, es hoy en día cultura histórica. Pero los griegos no conocieron en absoluto una cultura histórica, y ya nos guardaremos muy mucho de llamar incultos a los griegos.

La historia cultivada por amor al conocimiento puro, no para la finalidad de la vida, y sin el contrapeso de unas «dotes plásticas», de una despreocupación creadora, es asesina, es la muerte. Un fenómeno histórico, si es conocido, muere. Eso ha ocurrido, por ejemplo, con una religión que ha sido conocida por la ciencia y que está a punto de fenecer. El tratamiento histórico-crítico del cristianismo, dice Nietzsche con una preocupación conservadora, lo desintegra y lo convierte en un puro saber acerca del cristianismo. Pues cuando se examina históricamente la religión, continúa diciendo, «salen a la luz ciertas cosas que destruyen necesariamente el ambiente de ilusión piadosa, que es el único en que puede vivir todo aquello que quiere vivir».

Sólo en el amor, sólo rodeado por la sombra de la ilusión del amor *crea* el hombre. Para ser culturalmente creadora, la historia tendría que ser tratada como obra de arte. Pero esto iría en contra de la tendencia analítica, de la tendencia no artística de la época. La historia arroja fuera los instintos. Formado –o deformado– por ella, el hombre ya no es capaz de «dejar sueltas las riendas» y de actuar con ingenuidad, confiado en el «animal divino». La historia infraestima siempre aquello que está en devenir, la historia paraliza la acción, la cual se ve forzada siempre a lastimar piedades. Lo que la historia enseña y crea es *justicia.* Pero la vida no necesita de la justicia; necesita de la injusticia, es esencialmente injusta. «Se precisa tener mucha fuerza –dice Nietzsche (y uno pone en duda que él se atribuya a sí mismo esa fuerza)– para poder vivir y para olvidar hasta qué punto vivir y ser injusto es lo mismo.» Pero lo que ante todo importa es poder olvidar. Nietzsche quiere lo ahistórico, es decir, el arte y la fuerza de poder *olvidar* y de encerrarse en un horizonte limitado; una pretensión, podría añadirse, que es más fácil de decir que de cumplir. Pues nosotros nacemos con un horizonte limitado; y encerrarse artificialmente en él equivale a una mascarada estética y a un renegar del destino; difícilmente podrá salir de ahí nada auténtico y justo. Pero Nietzsche quiere, de manera muy bella y muy noble, lo *sobre*histórico. Esto aparta la mirada de aquello que está deviniendo y la dirige hacia aquello que da a la existencia el carácter de lo eterno y esencial, es decir, la dirige hacia el arte y la religión. El enemigo es la ciencia, pues ésta ve y conoce tan sólo la historia y el devenir, no conoce el ser, lo eterno. La ciencia odia el olvido como muerte del saber e intenta suprimir todos los límites del horizonte. Mas todo lo vivo necesita de una atmósfera protectora, necesita de un ambiente misterioso

y de una ilusión envolvente. Una vida dominada por la ciencia es menos vida que una vida que esté dominada, no por el saber, sino por instintos y por *quimeras enérgicas*...

Al oír hablar de «quimeras enérgicas» pensamos hoy en Sorel y en su libro *Sur la violence*, en el que el sindicalismo proletario y el fascismo son todavía una misma cosa y se declara, sin atender a si ello es verdad o no lo es, que el mito de las masas es el indispensable motor de la historia. Nosotros nos preguntamos también si no sería mejor mantener a las masas en el respeto a la verdad y a la razón y honrar además su exigencia de justicia, en lugar de sembrar el mito de las masas y lanzar contra la humanidad a unas hordas dominadas por «quimeras enérgicas». ¿Quién hace esto hoy, y con qué finalidad lo hace? Lo que es seguro es que no lo hace con fines culturales.

Pero Nietzsche no sabe nada de las masas, y no quiere saber nada de ellas. «¡Que se las lleve el diablo –dice–, y la estadística!» Nietzsche quiere y predica un tiempo en el cual nos abstengamos sabiamente, de manera ahistórica-sobrehistórica, de todas las fantasías del proceso del mundo y de la historia de la humanidad, un tiempo en el cual ya no nos fijemos en absoluto en las masas, sino en los hombres grandes, intemporales y simultáneos, que realizan su diálogo de espíritus por encima del hormigueo de la historia. La meta de la humanidad, dice Nietzsche, no está en su final, sino en sus ejemplares supremos. Ése es su individualismo: un culto estético de los genios y de los héroes, tomado por él de Schopenhauer, junto con la advertencia de que la felicidad es imposible y de que lo único posible y lo único digno del hombre es una vida heroica. En la refundición de Nietzsche, en unión con su adoración de la vida fuerte y bella, esto da como resultado un esteticismo heroico, del cual él nombra patrón protector al dios

de la tragedia, a Dioniso. Es precisamente este esteticismo dionisíaco el que más tarde hará de Nietzsche el más grande crítico y psicólogo de la moral que la historia del espíritu conoce.

Nietzsche nació para psicólogo. La psicología es su pasión primordial. Conocimiento y psicología son para él, en el fondo, la misma pasión. Y es una señal distintiva de la total contradictoriedad interna de este espíritu grande y sufriente el hecho de que Nietzsche, que considera que el vivir está muy por encima del conocer, haya sucumbido de manera tan completa e insalvable a la psicología. Nietzsche es psicólogo ya en virtud del diagnóstico schopenhaueriano, que dice que no es el intelecto el que produce la voluntad, sino al revés; que lo primero y dominante no es el intelecto, sino la voluntad; y que el intelecto mantiene con ésta una relación de servicio. El intelecto como instrumento al servicio de la voluntad: ése es el punto del que brota toda psicología, toda psicología de la sospecha y del desenmascaramiento. Y Nietzsche, como abogado de la vida, se entrega en brazos de la psicología de la moral. Nietzsche tiene la sospecha de que todos los instintos «buenos» proceden de instintos malos y proclama que los instintos «malvados» son los instintos aristocráticos y los que elevan la vida. Ésta es «la transvaloración de todos los valores».

Lo que antes fue llamado socratismo, «el hombre teórico», la consciencia, la enfermedad histórica, eso recibe ahora el nombre de «moral», y en especial de «moral cristiana». Ésta es desenmascarada como algo enteramente venenoso, rencoroso, hostil a la vida. Y no debemos olvidar que la crítica de Nietzsche a la moral es, en parte, algo impersonal, algo perteneciente de manera general a su época. Es la época en torno al cambio de siglo, la época de la primera embestida de la intelectualidad europea contra

la moral hipócrita de la edad victoriana, de la edad burguesa. La furibunda lucha de Nietzsche contra la moral se inserta en este cuadro hasta cierto punto, y, a menudo, con un asombroso parecido de familia.

Es sorprendente comprobar el parentesco enorme que ciertas observaciones de Nietzsche tienen con los ataques, nada vanos por cierto, con que casi por los mismos días Oscar Wilde, el esteta inglés, sorprendía a su público y le hacía reír.

Cuando Wilde declara lo siguiente: «Lo entendamos como queramos, nosotros no podemos llegar a la realidad de las cosas por medio de su apariencia. Y la terrible razón de esto es que acaso no haya realidad en las cosas, excepto su apariencia»; cuando habla de la «verdad de las máscaras» y de la «decadencia de la mentira»; cuando exclama: «Para mí la belleza es la maravilla de las maravillas. Sólo la gente superficial no juzga por las apariencias. El verdadero misterio del mundo es lo visible, no lo invisible»; cuando dice que la verdad es algo tan personal que jamás una misma verdad puede ser apreciada por dos espíritus; cuando afirma: «Todo impulso que intentamos estrangular se asienta en la mente, y nos envenena... El único camino para librarse de la tentación es rendirse a ella», y: «No os perdáis por los caminos de la virtud», todas esas cosas podrían estar también en un libro de Nietzsche.

Y cuando, por otro lado, leemos en Nietzsche: «La seriedad, esa señal inequívoca de un metabolismo dificultoso»; «En el arte la mentira se santifica y la voluntad de engaño tiene de su parte la buena conciencia»; «Nosotros estamos inclinados a afirmar, por principio, que los juicios más falsos son los más indispensables»; «Decir que la verdad vale más que la apariencia es tan sólo un prejuicio moral», no hay ninguna de esas frases que no pudieran es-

tar en una de las comedias de Oscar Wilde *and get to laugh in the St. James Theatre...* Cuando alguien quería alabar a Wilde comparaba sus piezas con *La escuela del escándalo*, de Sheridan. Muchas cosas que aparecen en Nietzsche parecen provenir de esa misma escuela.

Naturalmente el asociar a Nietzsche con Wilde es casi un sacrilegio, pues este último fue un dandi, y el filósofo alemán, en cambio, fue algo así como un santo del inmoralismo. Y, sin embargo, mediante el martirio más o menos querido del final de su vida, mediante el presidio de Reading, el dandismo de Wilde adquiere un dejo de santidad que habría despertado todas las simpatías de Nietzsche. Lo que reconcilió a éste con Sócrates fue la copa de cicuta, el final, la muerte en sacrificio, la cual, según Nietzsche, causó sobre la juventud griega y sobre Platón una impresión tan grande, que es imposible sobrestimarla. Y el odio de Nietzsche contra el cristianismo histórico dejó intocada la persona de Jesús de Nazaret; ello, una vez más, en razón del final, de la muerte en la cruz, que Nietzsche amaba en lo más hondo de su alma y hacia la que él mismo avanzó a sabiendas.

La vida de Nietzsche fue embriaguez y sufrimiento; una complexión sumamente artística. O, dicho de manera mitológica, fue la unión de Dioniso con el Crucificado. Blandiendo el tirso, Nietzsche glorificó de manera delirante la vida fuerte y hermosa, la vida triunfante en su amoralidad, y la defendió contra cualquier atrofia causada por el espíritu. A la vez rindió al sufrimiento homenajes como no los había rendido nadie. «Lo que define la *jerarquía* –dijo– es la profundidad con que uno puede sufrir»[6]. No es ésta una frase propia de un antimoralista. Y tampoco hay nada de antimoralismo en lo siguiente: «En lo que se refiere al tormento y a la renuncia, mi vida durante los úl-

timos años es comparable a la de cualquier asceta de cualquier época». Pues Nietzsche escribe esas frases no para solicitar compasión, sino con orgullo: «Yo *quiero* -dice- tener las cosas tan difíciles como ningún otro hombre».

Se las puso difíciles, difíciles hasta la santidad: pues el santo de Schopenhauer siguió siendo siempre para Nietzsche el tipo supremo, y la «vida heroica» es la vida del santo. ¿Qué es lo que define al santo? El que éste no haga nada de aquello que le gustaría hacer y haga todo aquello que no le gustaría hacer. Así vivió Nietzsche: «Renunciando a todo aquello que yo veneraba, renunciando incluso a la veneración... Debes llegar a ser señor de ti mismo, señor también de tus propias virtudes». Ésta es la «prueba de saltar por encima de sí mismo», de que habla Novalis en una ocasión y de la que opina que es en todas partes la prueba suprema. Pero esa «prueba» (Novalis utiliza precisamente la palabra *Akt*, que es una expresión propia de artistas y de acróbatas) no tiene en Nietzsche en absoluto el aspecto de algo hecho con habilidad y travesura, como bailando. Todo lo que en el comportamiento de Nietzsche es «bailarín» constituye una veleidad y resulta desagradable en grado sumo. Su vida es un sangriento sajarse la propia carne, es mortificación, es moralismo. Su concepto mismo de la verdad es ascético: pues, para él, verdad es lo que hace daño, y afirma que él desconfía de toda verdad que no haga daño. «Entre las fuerzas -dice- que la moral ha producido estaba la veracidad: ésta acaba volviéndose contra la moral, descubre la teleología de ésta, su contemplación *interesada...*» El inmoralismo de Nietzsche es, por tanto, la autosupresión de la moral por pura veracidad. Pero que esto es una especie de superabundancia y de lujo de moral es cosa que Nietzsche insinúa cuando habla de una riqueza hereditaria de moralidad que, sin empobre-

cerse por ello especialmente, puede dilapidar y arrojar muchas cosas por la ventana.

Todo esto es lo que se encuentra detrás de las atrocidades y de los ebrios mensajes que hablan de poder, violencia, crueldad y engaño político, mensajes y atrocidades hasta los cuales degeneró brillantemente, en sus escritos posteriores, su pensamiento de la vida como obra de arte y de una cultura dominada por el instinto y carente de reflexión. Cuando un crítico escribió públicamente en una ocasión que Nietzsche defendía la eliminación de todos los sentimientos decentes, el así malentendido se quedó como si le hubieran dado un golpe en la cabeza. «¡Muy agradecido!», respondió con sarcasmo. Pues, según Nietzsche, todo lo escrito por él tenía un propósito muy noble y muy filantrópico, estaba escrito en el sentido de una humanidad más alta, más honda, más orgullosa, *más bella,* y al escribirlo él «no había pensado con ello en nada», por así decirlo; en todo caso, no había pensado en nada malo, pero sí en una gran cantidad de cosas malvadas.

Pues todo lo que tiene profundidad es malvado, afirma; la vida misma es profundamente malvada; la vida no ha sido excogitada por la moral, no sabe nada de la «verdad», sino que descansa en la apariencia y en la mentira artística; la vida hace escarnio de la virtud, pues es esencialmente atrocidad y explotación. Y, añade Nietzsche, hay un pesimismo de la fortaleza, una inclinación intelectual previa por lo duro, horrible, malvado, problemático de la existencia, una inclinación por todo eso nacida del bienestar, nacida de la plenitud de la existencia. Aquel eufórico enfermo se atribuye a sí mismo ese «bienestar», esa «plenitud de la existencia», y se dedica a proclamar que los aspectos de la vida negados hasta ahora, negados sobre todo por el

cristianismo, son los aspectos de ella que más merecen ser afirmados. ¡La vida por encima de todo!

¿Por qué? Esto, Nietzsche no lo ha dicho jamás. No ha dado jamás una razón de por qué la vida es algo incondicionalmente digno de veneración, algo que merece, y mucho, ser conservado. Sólo ha declarado que el vivir pasa por encima del conocer, pues, al aniquilar el vivir, el conocer se aniquila a sí mismo. El conocer, dice Nietzsche, presupone el vivir, y por eso aquél tiene en éste el interés de la autoconservación. Parece, pues, que la vida tiene que ser, a fin de que haya algo que conocer. Pero a nosotros nos parece, sin embargo, que esta lógica no basta para su entusiasta protección de la vida. Si Nietzsche viera en ésta la creación de un dios, tendríamos que honrar su piedad, aunque, personalmente, encontrásemos escaso pretexto para prosternarnos ante el universo de la física moderna, que es un universo que está en explosión. Pero Nietzsche ve en la vida un masivo y absurdo engendro de la voluntad de poder; y ese sinsentido y esa inmoralidad colosal son precisamente lo que debe embelesarnos. Su grito de homenaje no es «¡Hosanna!», sino «¡Evoé!». Y ese grito tiene un sonido extraordinariamente roto y torturado. Ese grito pretende negar que exista en el hombre algo suprabiológico, que no se agota en el interés por la vida; pretende negar que exista la posibilidad de un distanciamiento de ese interés; pretende negar que haya una no vinculación crítica, la cual es acaso aquello que Nietzsche llama «moral y que ciertamente jamás causará ningún daño serio a la amada vida –ésta es demasiado incorregible para ello–, pero que puede actuar como un correctivo quedo, como una agudización de la conciencia moral, tal como ha hecho siempre el cristianismo».

«No hay fuera de la vida ningún punto fijo –dice Nietzsche– desde el cual pueda reflexionarse sobre la vida, no

hay ninguna instancia ante la cual la vida pueda *avergonzarse.*» ¿De verdad no la hay? Uno tiene el sentimiento de que esa instancia existe; y si no es la moral, es sencillamente el espíritu del hombre, el humanismo mismo como crítica, ironía y libertad, asociado con la palabra juzgadora. «¿La vida no tiene ningún juez por encima de sí?» Pero, de alguna manera, en el hombre la naturaleza y la vida van más allá de sí mismas, en el hombre la naturaleza y la vida pierden su inocencia, adquieren *espíritu,* y el espíritu es la autocrítica de la vida. Ese algo humanista que hay en nosotros tiene una titubeante mirada de compasión para una «doctrina de la salud» de la vida que, en días todavía sobrios, se dirigía tan sólo contra la enfermedad histórica, pero que luego degenera en una rabia menádica contra la verdad, contra la moral, contra la religión, contra el humanitarismo, contra todo aquello que puede servir para amansar un poco la vida salvaje.

Tal como yo lo veo, dos son los errores que perturban el pensamiento de Nietzsche y que lo vuelven funesto. El primer error es un desconocimiento completo, y hay que suponer que premeditado, de las relaciones de poder entre el instinto y el intelecto en la tierra, como si el intelecto fuera lo peligrosamente dominante y hubiera llegado el momento de salvar de él al instinto. Cuando uno reflexiona sobre el modo tan total como, en la gran mayoría de los seres humanos, la voluntad, el instinto, el interés dominan y reprimen al intelecto, a la razón, al sentido de lo justo, nos parece absurda la opinión que dice que es necesario superar el intelecto mediante el instinto. Esa opinión sólo resulta explicable históricamente, a partir de una situacion filosófica momentánea, como corrección de una hartura de racionalismo. Y enseguida esa opinión necesita de una contracorrección. ¡Como si fuera necesario defender la

vida contra el espíritu! ¡Como si existiera el menor peligro de que alguna vez las cosas fueran a transcurrir en la tierra de un modo demasiado espiritual! La más simple generosidad debería incitar a ofrecer protección y defensa a esa débil llamita de la razón, del espíritu, de la justicia, en lugar de ponerse del lado del poder y de la vida instintiva y de complacerse en una sobrestimación coribántica de sus caras «negadas», es decir, del crimen -cuya insensatez estamos viviendo nosotros los hombres de hoy-. Nietzsche actúa -y con ello ha causado muchas desgracias- como si la consciencia moral fuera la que extiende hacia la vida, como Mefistófeles, el frío puño del diablo. Por mi parte yo no veo nada diabólico en el pensamiento (que es un viejo pensamiento de los místicos) de que alguna vez la vida pueda ser suprimida por el espíritu humano; para lo cual falta, desde luego, mucho tiempo, un tiempo infinito. El peligro de que la vida pueda suprimirse a sí misma en este astro gracias al perfeccionamiento de la bomba atómica es un peligro mucho más inmediato. Pero también esto es improbable. Pues la vida es un gato tenaz, como también lo es la humanidad.

El segundo de los errores de Nietzsche es la relación enteramente falsa que él establece entre la vida y la moral, tratándolas como si fueran antítesis. Vida y moral van juntas. La ética es apoyo de la vida, y el hombre moral es un buen ciudadano de la vida, tal vez algo aburrido, pero sumamente útil. La verdadera antítesis es la que se da entre ética y *estética*. No es la moral, sino la belleza la que está vinculada a la muerte, como han dicho y cantado muchos poetas. ¿Y Nietzsche no iba a saberlo? «Cuando Sócrates y Platón comenzaron a hablar de la verdad y de la justicia -dice en una ocasión-, no eran ya griegos, sino judíos, o yo no sé qué.» Ahora bien, gracias a su moralismo los ju-

díos han demostrado ser hijos buenos y resistentes de la vida. Junto con su religión, junto con su fe en un Dios justo, los judíos han durado a lo largo de los siglos, mientras que el desvergonzado pueblecillo de artistas y estetas que fueron los griegos desapareció muy pronto del escenario de la historia.

Pero Nietzsche, que está lejos de todo antisemitismo racial, ve en todo caso en el judaísmo la cuna del cristianismo, y ve en éste, con razón, pero con aborrecimiento, el germen de la democracia, de la Revolución Francesa y de las odiadas «ideas modernas», a las que su palabra retumbante marcó llamándolas moral de animales de rebaño. «Tenderos, cristianos, vacas, mujeres, ingleses y demás demócratas», decía Nietzsche[7]. Pues él ve el origen de las «ideas modernas» en Inglaterra (según él los franceses eran sólo los soldados de esas ideas). Y lo que él odia y maldice en ellas es su utilitarismo y su eudemonismo, el hecho de que eleven la paz y la felicidad en la tierra a la categoría de ideales supremos. Mientras que el hombre aristocrático, el hombre trágico, el hombre heroico pisotea esos valores vulgares y débiles; ese hombre es necesariamente un guerrero, un guerrero duro para consigo mismo y para con los demás, dispuesto a sacrificarse a sí mismo y a sacrificar a los demás.

El reproche principal que Nietzsche hace al cristianismo es que éste ha dado tanta importancia al individuo, que ya no es posible *sacrificarlo*. Pero, dice Nietzsche, la especie subsiste gracias tan sólo a sacrificios humanos, y el cristianismo es el principio contrapuesto a la selección. De hecho, añade, el cristianismo ha rebajado y debilitado la fuerza, la responsabilidad, el elevado deber de sacrificar hombres. Y durante siglos, hasta llegar a Nietzsche, ha impedido el surgimiento de aquella energía de la grandeza

que «configura al hombre futuro mediante la selección y, por otro lado, mediante el aniquilamiento de millones de hombres malogrados, y que no sucumbe a causa del sufrimiento sin precedentes creado por él». ¿Quién es el que ha tenido últimamente la fuerza para asumir esa responsabilidad, quién es el que se ha atribuido con todo descaro esa grandeza y ha cumplido sin vacilaciones el elevado deber de sacrificar hombres en hecatombes? Un pequeño burgués crapuloso y megalómano, ante cuyo aspecto Nietzsche habría sentido el peor de sus dolores de cabeza, junto con todos los síntomas que acompañan a ese dolor.

Nietzsche no ha tenido una vivencia de estas cosas. Después de la anticuada guerra de 1870, aquella guerra de los fusiles Chassepot y de los fusiles de aguja, Nietzsche no ha tenido la vivencia de ninguna otra guerra, y por ello puede entregarse complacido, por puro odio contra el filantropismo cristiano-democrático de la felicidad, a glorificaciones de la guerra que hoy nos parecen como la palabrería propia de un muchacho enardecido. A Nietzsche le parece demasiado moral decir que la buena causa santifica la guerra. No: es la buena guerra la que santifica *toda* causa. «La valoración con que hoy son juzgadas las diversas formas de sociedad -escribe- es la misma, enteramente la misma que aquella que atribuye a la *paz* un valor superior al de la guerra: pero este juicio es antibiológico, es un engendro de la *décadence* de la vida... La vida es una consecuencia de la guerra, la sociedad en sí un medio para la guerra.» Nietzsche no piensa en absoluto que acaso no sería malo el intentar hacer de la sociedad algo distinto de un medio para la guerra. La sociedad es un producto de la naturaleza, opina Nietzsche, que, como la vida misma, descansa en presupuestos inmorales, y el ataque a esos presupuestos equivale a un pérfido ataque contra la vida. «Se ha

renunciado a la vida grande -exclama- cuando se ha renunciado a la guerra.» Se ha renunciado a la vida y a la cultura, pues esta última necesita, para reanimarse, recaídas radicales en la barbarie, y es una vana ensoñación el aguardar ya de la humanidad algo de cultura y de grandeza cuando ha olvidado hacer la guerra. Nietzsche desprecia toda estupidez nacionalista. Pero ese desprecio es, manifiestamente, un privilegio esotérico de algunos, pues él describe explosiones de borrachera nacionalista de poder y de víctimas con un entusiasmo tal, que no deja duda alguna de que él desea conservar para los pueblos, para las masas, la «enérgica quimera» del nacionalismo.

Aquí es necesario hacer una interpolación. Nosotros hemos visto y experimentado cómo un pacifismo incondicional puede ser, en determinadas circunstancias, una causa más que dudosa, puede ser una causa mendaz y abyecta. Durante años ese pacifismo no ha sido, en Europa y en el mundo entero, otra cosa que la máscara de simpatías fascistas. Y los verdaderos amigos de la paz han considerado que la paz de Munich que con el fascismo concertaron en 1938 las democracias, con la finalidad aparente de ahorrar una guerra a los pueblos, fue el punto más bajo de la historia europea. La guerra contra Hitler, o al menos la mera disposición a hacerla, cosa que hubiera bastado, fue deseada por esos amigos de la paz. Pero cuando uno pone ante sus ojos -¡pone realmente ante sus ojos!- las ruinas, en todos los sentidos de esta palabra, que cosecha incluso una guerra hecha en favor de la humanidad; cuando mira la desmoralización, el desencadenamiento de instintos ávidamente egoístas y antisociales que incluso una guerra como ésa produce; cuando uno, instruido por lo que ya ha visto, se construye una imagen aproximada del estado que ofrecerá -que ofrecería- la tierra después de la próxima,

de la tercera guerra mundial, entonces las bravuconadas de Nietzsche que hablan de la función conservadora de la cultura, de la función selectiva que tiene la guerra, parécenle las fantasías propias de un hombre sin experiencia, propias del hijo de una larga época de paz y seguridad, con «inversiones bien aseguradas», que comienza a aburrirse de sí misma.

Pero como, por lo demás, Nietzsche, con un anticipado sentimiento profético extraordinario, predice una sucesión de guerras y explosiones monstruosas, más aún, predice la edad clásica de la guerra, «hacia la cual alzarán sus ojos con envidia y con respeto los hombres que vengan después», no parece que la degeneración y la castración causadas por el humanitarismo al género humano, según él dice, sean tan peligrosas, y no se ve ninguna razón de por qué haya que espolear incluso filosóficamente a la humanidad hacia la matanza selectiva.

¿Es que esa filosofía quiere eliminar los escrúpulos morales que podrían oponerse a los horrores venideros? ¿Es que esa filosofía quiere poner en forma a la humanidad para los inminentes esplendores? Pero esa filosofía lo realiza de una manera voluptuosa, la cual no provoca en nosotros, como acaso se pretendía, una protesta moral, sino dolor y miedo por el noble espíritu que aquí se enfurece voluptuosamente contra sí mismo. Se va de modo lastimoso más allá de una mera educación para la virilidad cuando se enumeran, describen y recomiendan las formas medievales de tortura con un placer que ha dejado sus huellas en la literatura alemana contemporánea. Linda con la vulgaridad el que, «pese a los delicaduchos», se nos pida que pensemos en la menor capacidad para el dolor de razas inferiores como, por ejemplo, los negros. Y cuando luego se entona el canto de la «bestia rubia», el tipo de hombre que «vuelve a casa, tras una serie abo-

minable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil»[8], el cuadro del sadismo infantil queda completo y nuestra alma se envuelve en dolor.

El romántico Novalis, es decir, un espíritu de la familia de Nietzsche, es el que ha realizado la crítica más fulminante de esa actitud espiritual. «El ideal de la moralidad -dice- no tiene ningún competidor más peligroso que el ideal de la fortaleza suprema, de la vida más enérgica, cosa a la cual se ha dado también el nombre de: "el ideal de la grandeza estética" (en el fondo, de manera muy acertada, pero, en cuanto a lo que se opina, de manera muy falsa). Ese ideal es el máximo del bárbaro y tiene por desgracia, en estos tiempos de una cultura que se está embruteciendo, muchísimos seguidores entre los más debiluchos. Ese ideal convierte al hombre en un espíritu-animal, una amalgama cuya gracia brutal tiene precisamente una brutal fuerza de atracción para los debiluchos.»

Esto es algo insuperable. ¿Conoció Nietzsche ese texto? No puede dudarse de ello. Pero no se dejó turbar por él en sus provocaciones ebrias -provocaciones conscientemente ebrias, y, por tanto, en el fondo, no pensadas en serio- en contra del «ideal de la moralidad». Lo que Novalis llama el «ideal de la grandeza estética», el máximo del bárbaro, el hombre como espíritu-animal, es el superhombre de Nietzsche. Nietzsche describe a éste como la «segregación de un exceso de lujo de la humanidad, en la cual sale a la luz una especie más fuerte, un tipo más elevado, cuyas condiciones de nacimiento y de conservación son distintas de las del hombre medio». Son los futuros señores de la tierra; es el ostentoso tipo del tirano para cuya procreación está lista la democracia y que tendrá que utilizar tam-

bién la democracia como instrumento e introducir su nueva moral asociándola maquiavélicamente a la ley moral existente y utilizando palabras de ésta. Pues esta horrorosa utopía de grandeza, fortaleza y belleza prefiere con mucho mentir a decir la verdad; decir la verdad cuesta más espíritu y más voluntad. El superhombre es el hombre «en el cual son máximas las propiedades específicas de la vida: la injusticia, la mentira, la explotación».

Sería tremendamente antihumanista el enfrentarse a estas provocaciones chillonas y torturadas con mofas y con escarnios. Y sería una mera tontería el enfrentarse a ellas con una indignación moral. Tenemos ante nosotros un destino de Hamlet, un destino trágico de un conocimiento que va más allá de sus propias fuerzas y que nos inspira respeto y lástima. «Yo creo –dice Nietzsche en una ocasión– que he adivinado algo del alma del hombre supremo, *quizá sucumba todo aquel que adivine a ese hombre.*» Nietzsche sucumbió a causa de eso. Y las atrocidades de su doctrina están demasiado atravesadas por un sufrimiento lírico infinitamente conmovedor, por miradas profundas de amor, por sonidos del más melancólico anhelo que desea el rocío del amor para la tierra seca, sin lluvia, de su soledad, como para que el escarnio y la repulsión pudieran atreverse a surgir ante esa imagen de *ecce homo.*

Pero, ciertamente, nuestra veneración es puesta en cierto aprieto cuando el «socialismo de la clase sometida» –ese socialismo cien veces escarnecido por Nietzsche, que lo denigró calificándolo de venenoso odiador de la vida superior– nos demuestra que su superhombre no es otra cosa que la idealización del *Führer* fascista, y que él mismo, Nietzsche, ha sido con toda su filosofía un precursor, un concreador y un inspirador de ideas del fascismo europeo, del fascismo universal. Entretanto yo me inclino a in-

vertir aquí la causa y el efecto y a no creer que Nietzsche ha hecho al fascismo, sino que el fascismo lo ha hecho a él. Quiero decir lo siguiente: Nietzsche era en el fondo un hombre que estaba lejos de la política, un hombre inocentemente espiritual; pero en cuanto sensibilísimo instrumento de expresión y de registro, percibió de antemano, con su filosofema del poder, el imperialismo ascendente y anunció, como una aguja trémula y vibrátil, la época fascista de Occidente, en la cual estamos viviendo y en la cual seguiremos viviendo largo tiempo, a pesar de la victoria militar sobre el fascismo.

Como pensador que, desde el principio, se había salido de la esfera burguesa con todo su ser, Nietzsche afirma en apariencia el componente fascista de la época posburguesa y niega su componente socialista. Lo hace porque el componente socialista era el componente moral, y él confundía la moral en cuanto tal con la moral burguesa. Pero su sensibilidad no pudo sustraerse en absoluto a la influencia del elemento socialista del futuro. Esto es lo que desconocen los socialistas que denigran a Nietzsche acusándolo de ser un fascista *pur sang*. Las cosas no son tan simples, aunque se puedan dar muchos argumentos en favor de esa simplificación. Lo cierto es lo siguiente: su desprecio heroico de la felicidad, que era algo muy personal y difícil de aplicar en política, indujo a Nietzsche a ver en toda voluntad de eliminar las anomalías sociales y económicas más deshonrosas, en toda voluntad de eliminar el sufrimiento evitable en la tierra, el despreciable afán de alcanzar la «verde felicidad-prado de los animales de rebaño». No en vano su frase acerca de la «vida peligrosa» fue traducida al italiano e ingresó en la jerga del fascismo. Todo lo que Nietzsche dijo, en una sobreexcitación extrema, contra la moral, contra el humanismo, contra la compa-

sión, contra el cristianismo, y a favor de la desvergüenza bella, a favor de la guerra, a favor del mal, era por desgracia apto para encontrar su puesto en la ideología de pacotilla del fascismo. Y extravíos tales como su «moral para médicos»[9], con su precepto de matar a los enfermos y castrar a los desvalidos, su insistencia en la necesidad de la esclavitud y además muchos de sus preceptos de higiene racial referentes a la selección, la cría y el matrimonio, han pasado de hecho a la teoría y la práctica del nacionalsocialismo, aunque, acaso, sin una relación a sabiendas con él.

Si es verdadera la frase que dice: «Por sus frutos los conoceréis», mal están las cosas para Nietzsche. En Spengler, inteligente mono de Nietzsche, el hombre-señor de los sueños de éste se ha convertido en el moderno «hombre de hechos de gran estilo», en el hombre rapaz y aprovechado que pasa por encima de cadáveres, en el magnate del dinero, en el industrial de armamentos, en el director general alemán que financia al fascismo. Dicho brevemente: en Spengler, Nietzsche se convierte, con una univocidad estúpida, en el patrón del imperialismo, del cual, en verdad, él no entendía nada. De lo contrario, ¿cómo habría podido mostrar a cada paso su desprecio por el espíritu del comerciante, por el espíritu del tendero, considerado por él como un espíritu pacifista, y contraponer a él, ensalzándolo, el espíritu heroico, el espíritu de soldado? Su «radicalismo aristocrático» no vio en absoluto la alianza de industrialismo y militarismo, la unidad política de ambos, en la cual consiste el imperialismo, como tampoco vio que es el espíritu de ganancias el que hace las guerras.

Es necesario que no nos dejemos engañar. El fascismo como trampa para las masas, como plebeyismo extremo y como el más mísero de los filisteísmos de la cultura que ha

hecho historia, es ajeno en lo más hondo al espíritu de aquel para el cual todo giraba en torno a la pregunta «¿qué es aristocrático?». El fascismo queda completamente fuera de la imaginación de Nietzsche. El hecho de que la burguesía alemana confundiese la irrupción nazi con los sueños de Nietzsche acerca de la barbarie renovadora de la cultura fue el más estúpido de los malentendidos. No diré nada del desprecio de Nietzsche por todo nacionalismo, de su odio al *Reich* y a la entontecedora política alemana del poder, no diré nada de su europeísmo, de su mofa del antisemitismo y la entera patraña racista. Pero lo repito: en su visión de la vida postburguesa el componente socialista es tan fuerte como ese otro componente que puede llamarse fascista. ¿Qué es, si no, lo que dice Zaratustra: «Yo os conjuro, hermanos míos, ¡permaneced fieles a la tierra! No sigáis escondiendo la cabeza en la arena de las cosas celestiales, sino llevadla libremente, ¡una cabeza terrena, que crea el sentido de la tierra! Volved a traer a la tierra, como yo, la virtud que había volado...; sí, traedla de nuevo al amor y a la vida: para que ella dé un sentido a la tierra, ¡un sentido humano!»?[10]. Esas palabras significan la voluntad de impregnar de humanidad lo material, significan el materialismo del espíritu, son socialismo.

El concepto de cultura de Nietzsche tiene acá y allá un fuerte tinte socialista, o en todo caso no tiene ya un tinte burgués. Nietzsche ataca la escisión entre personas cultas y personas incultas. Y su wagnerismo juvenil quiere decir ante todo esto: el final de la cultura renacentista, esa gran edad de la burguesía; quiere decir un arte para los de arriba y para los de abajo; quiere decir que ya no debe haber dichas supremas que no sean comunes a los corazones de todos.

No hay ningún indicio de hostilidad a los obreros, sino de lo contrario, en estas palabras: «Los obreros deben

aprender a tener sentimientos de soldados: unos honorarios, una soldada, pero no una paga. Los obreros deben vivir alguna vez como ahora viven los burgueses; mas *por encima* de ellos, distinguiéndose por su falta de necesidades, la casta *superior*, es decir, una casta más pobre y más simple, pero en posesión del poder». Y Nietzsche dio indicaciones notables para moralizar la propiedad: «Manténganse abiertos todos los caminos del trabajo que llevan a una fortuna *pequeña* –dice–, pero impídase el enriquecimiento súbito; arrebátense de las manos de hombres privados y de sociedades privadas todos los ramos del transporte y del comercio que son favorables a la acumulación de *grandes* fortunas; por tanto, arrebátese de aquellas manos ante todo el comercio del dinero y considérese como un ser peligroso para la comunidad tanto al que posee demasiado como al que no posee nada». El que no posee nada como bestia amenazadora a los ojos del pequeño capitalista filosófico: eso viene de Schopenhauer. Pero la peligrosidad del que posee demasiado, eso lo ha aprendido y lo ha añadido Nietzsche.

Hacia 1875, hace más de setenta años, Nietzsche profetiza, y no precisamente entusiasmado, sino simplemente como consecuencia del triunfo de la democracia, una *alianza de los pueblos* europeos, «en la cual cada uno de los pueblos, delimitados según las conveniencias geográficas, ocupe el puesto de un cantón y posea los derechos especiales de éste». La perspectiva es entonces todavía puramente europea. En el transcurso del decenio siguiente esa perspectiva se amplía hasta lo global y lo universal. Nietzsche habla de la administración mundial de la economía de la tierra, que es inminente e inevitable. Reclama la mayor cantidad posible de poderes internacionales «para ejercitarse en la perspectiva mundial». Su fe en Europa se

tambalea. «En el fondo los europeos se imaginan que ellos representan ahora en la tierra al hombre superior. Pero los hombres asiáticos son cien veces más grandiosos que los hombres europeos.» Por otro lado, Nietzsche considera posible que en el mundo del futuro la influencia espiritual pueda estar en manos del europeo típico, en manos de una síntesis del pasado europeo lograda en el más alto tipo espiritual. «El dominio de la tierra: anglosajón. El elemento alemán es un buen fermento, pero no entiende de dominar.» Y luego ve la fusión de la raza alemana y eslava, y ve a Alemania como una etapa preeslava, preparando el camino a una Europa paneslava. Tiene completamente claro el surgimiento de Rusia como potencia mundial: «El poder, distribuido entre eslavos y anglosajones; y Europa, como Grecia bajo el dominio de Roma».

Todos ésos son resultados sorprendentes para una excursión por la política mundial emprendida por un espíritu a quien en el fondo le interesaba tan sólo la tarea de la cultura, consistente en engendrar al filósofo, al artista y al santo. Anticipándose aproximadamente en un siglo, Nietzsche ve más o menos lo que nosotros los hombres de hoy estamos viendo. Pues el mundo –una nueva imagen que está formándose del mundo– es una unidad; y cualquiera que sea el lugar y el lado hacia los que una sensibilidad tan enorme como ésa se vuelva y tantee, percibe lo nuevo, lo venidero, y lo anuncia. Nietzsche anticipa de manera puramente intuitiva resultados de la física moderna; lo hace mediante su lucha contra la interpretación mecanicista del mundo, mediante su negación de un mundo de determinismo causal, mediante su negación de la «ley natural» clásica, mediante su negación del retorno de casos idénticos. «No hay segundas veces», dice. Tampoco hay, afirma Nietzsche, ningún cálculo de acuerdo con el cual a

una determinada causa tenga que seguir un determinado efecto. La interpretación de un acontecimiento mediante causa y efecto es falsa. Se trata de una lucha entre dos elementos desiguales en poder, de un nuevo pacto entre fuerzas, en el cual el estado nuevo es algo radicalmente distinto del antiguo, pero no su efecto. Dinámica, por tanto, en lugar de lógica y mecánica. Los «vislumbres científico-naturales» de Nietzsche, para emplear la expresión usada por Helmholtz al hablar de Goethe, son espiritualmente tendenciosos, quieren algo, se integran en su filosofema del poder, en su *antirracionalismo*, y están al servicio de su elevación de la vida por encima de la ley; porque la ley como tal tiene ya en sí algo «moral». Pero sea lo que sea de esa tendenciosidad, lo cierto es que Nietzsche ha tenido razón ante la ciencia natural, una ciencia para la cual la «ley» se ha debilitado entretanto hasta pasar a ser mera probabilidad, y que ya no ve nada claro el concepto de causalidad.

Con sus ideas físicas, lo mismo que con todos y cada uno de sus pensamientos, Nietzsche se sale fuera del mundo burgués de la racionalidad clásica y penetra en un mundo nuevo, al cual él mismo es, por su origen, ajenísimo. Un socialismo que no quiera conceder eso a Nietzsche suscita la sospecha de que él mismo pertenece a la burguesía mucho más de lo que sabe. Hay que abandonar el juicio de que Nietzsche es un escritor de aforismos carente de un centro. Su filosofía es, lo mismo que la de Schopenhauer, un sistema completamente organizado, desarrollado a partir de un único pensamiento básico que impregna todo. Pero ese pensamiento de base y de partida es, desde luego, de índole radicalmente estética, y ya con ello basta para que las intuiciones y los pensamientos de Nietzsche entren necesariamente en una contradicción irreconcilia-

ble con todo socialismo. Pues, a la postre, sólo existen dos mentalidades, dos actitudes internas: la estética y la moralista. Y el socialismo es una idea del mundo rigurosamente moralista. Nietzsche es, por el contrario, el esteta más completo y más insalvable que la historia del espíritu conoce. Y su premisa, que contiene en sí su pesimismo dionisíaco: la premisa de que la vida es justificable tan sólo como fenómeno estético, cuadra del modo más exacto a él, a su vida, a su obra de pensamiento y de poesía; tan sólo como fenómeno estético es justificable, inteligible, venerable. De manera consciente, hasta en la automitologización del último instante y hasta en la locura, esa vida es una exhibición artística, no sólo en cuanto a su expresión prodigiosa, sino en cuanto a su esencia más íntima, es un espectáculo trágico-lírico dotado de una fascinación suprema.

Es bastante notable, aunque bien comprensible, el hecho de que la primera forma en que el espíritu europeo se rebeló contra la entera moral de la edad burguesa fuera el esteticismo. No en vano yo mencioné antes juntos a Nietzsche y a Wilde. Como rebeldes, como rebeldes en nombre de la belleza, Nietzsche y Wilde se hallan relacionados, aun cuando en el rompedor de tablas de la ley alemán la rebelión llegue muchísimo más hondo y cueste una cantidad enormemente mayor de sufrimiento, renuncia, autosuperación.

En críticos socialistas, sobre todo rusos, he leído que las observaciones y los juicios estéticos de Nietzsche son a menudo de una finura admirable, pero que en cuestiones político-morales Nietzsche es un bárbaro. Esta distinción es ingenua, pues la glorificación de lo bárbaro por Nietzsche no es otra cosa que un exceso de su embriaguez estética. Con todo, ese exceso delata una vecindad sobre la que tenemos muchos motivos para pensar: la vecindad entre

esteticismo y barbarie. A finales del siglo XIX esa proximidad siniestra no era todavía vista, sentida, temida. De lo contrario Georg Brandes, que era un judío y un escritor liberal, no habría podido descubrir como un nuevo matiz el «radicalismo aristocrático» del filósofo alemán y no habría podido impartir lecciones propagandísticas sobre él. Es éste un indicio del sentimiento de seguridad que entonces reinaba todavía, de la despreocupación de la edad burguesa que caminaba a su final, pero es también un indicio de que el equilibrado crítico danés no tomó en serio, no tomó en sentido propio el barbarismo de Nietzsche, sino que lo entendió *cum grano salis;* e hizo muy bien.

El esteticismo de Nietzsche, que es una rabiosa negación del espíritu en favor de la vida bella, fuerte y desvergonzada; que es, por tanto, la autonegación de un hombre que sufre profundamente a causa de la vida, introduce en sus desahogos filosóficos un elemento inauténtico, irresponsable, improcedente, un elemento apasionado y teatral, un elemento de ironía profundísima, contra el cual se estrellará la comprensión del lector ingenuo. Lo que Nietzsche ofrece es no sólo arte; también el leer a Nietzsche es un arte. Y aquí no es admisible ninguna torpeza, ninguna simpleza. En la lectura de Nietzsche resultan necesarias todas las clases de astucia, de ironía, de reserva. Quien tome a Nietzsche «en sentido propio», quien tome a Nietzsche a la letra, quien le crea, está perdido. Verdaderamente ocurre con él lo mismo que con Séneca, de quien Nietzsche dice que es un hombre al que se debe prestar siempre oído, pero jamás «fidelidad y fe».

¿Son necesarios los ejemplos? El lector de *El caso Wagner,* por ejemplo, no da crédito a sus ojos cuando lee de repente, en una carta de enero de 1888 al músico Carl Fuchs, lo siguiente: «No tome usted en serio lo que digo sobre Bi-

zet; tal como yo soy, Bizet no entra en absoluto en consideración para mí. Pero como antítesis irónica contra Wagner, lo que digo produce un efecto muy fuerte...». Y esto es lo que queda, dicho «entre nosotros», del extático elogio de *Carmen* que aparece en *El caso Wagner.* Esto es desconcertante, pero no es todavía nada. En otra carta dirigida al mismo destinatario Nietzsche da consejos sobre la mejor manera de escribir sobre él como psicólogo, escritor, inmoralista, a saber: no juzgando con un sí y un no, sino caracterizando, con una neutralidad espiritual. «*No* es necesario en modo alguno, no es siquiera *deseable* tomar partido a mi favor al escribir sobre mí: al contrario, una dosis de curiosidad, como ante una planta extraña, con una resistencia irónica, me parecería una actitud incomparablemente *más inteligente* con respecto a mí. ¡Perdón! Acabo de escribir algunas ingenuidades, una pequeña receta para evadirse felizmente de algo *imposible...*»

¿Ha *prevenido* alguna vez algún autor de manera más extraña contra sí mismo? «Antiliberal hasta la maldad» se llama Nietzsche a sí mismo[11]. Sería más exacto decir: antiliberal *por* pura maldad, por afán de provocación. Cuando en 1888 falleció el emperador de los cien días, Federico III, el liberal casado con una inglesa, Nietzsche queda conmovido y deprimido, lo mismo que todo el liberalismo alemán. «A la postre Federico III era un pequeño titileo de pensamiento *libre,* era la última esperanza para Alemania. Ahora comienza el gobierno de Stöcker: yo saco las consecuencias y *sé* ya que será Alemania el primer país en que *La voluntad de poder* será confiscada...» Ahora bien, esa obra no es confiscada. El espíritu de la época liberal es todavía demasiado fuerte; en Alemania puede decirse todo. Pero en el duelo de Nietzsche por la muerte de Federico III se pone de manifiesto, de improviso, algo muy sencillo,

muy simple, nada paradójico; puede decirse: se pone de manifiesto la verdad, es decir: el amor natural del hombre espiritual, del escritor, a la *libertad*, la cual es su aire vital. Y de repente toda la fantasía estética que habla de esclavitud, guerra, violencia, crueldad de los señores, yace lejos, en algún lugar, como si fuera un juego irresponsable y una teoría coloreada.

Durante su vida entera Nietzsche estuvo maldiciendo del «hombre teórico». Pero él mismo *es* ese hombre teórico *par excellence* y en estado puro. Su pensamiento es genialidad absoluta, impragmática hasta el máximo, carente de toda responsabilidad pedagógica, profundamente apolítica; es, en verdad, algo que *no* tiene ninguna relación con la vida, con la amada, defendida vida, con la vida que él ensalzó por encima de todas las demás cosas. Nietzsche no se preocupó lo más mínimo de cuál sería el aspecto que sus doctrinas ofrecerían en la realidad práctica, en la realidad política. Y tampoco se han preocupado de eso los diez mil profesores de lo irracional que surgieron por toda Alemania a la sombra de Nietzsche, como hongos del suelo. ¡No es extraño! Pues, en el fondo, nada podía ser más grato a la disposición alemana que el teoreticismo estético de Nietzsche. También contra los alemanes, esos corruptores de la historia europea, lanzó Nietzsche rayos críticos y acabó por no dejar ningún hueso sano en ellos. Mas, a la postre, ¿quién fue más alemán que él?, ¿quién ha enseñado una vez más de manera ejemplar a los alemanes todo aquello por lo cual éstos se han convertido para el mundo en una miseria y en un horror, y han sucumbido a causa de ello: la pasión romántica, el ansia de un despliegue eterno del yo, un despliegue hasta lo ilimitado, un despliegue carente de un objeto fijo, la voluntad que es libre porque no tiene meta y marcha hacia el infinito? Nietzsche

dijo que los vicios propios de los alemanes son la bebida y la inclinación al suicidio. Afirmó que el peligro de los alemanes está en todo aquello que ata las fuerzas del entendimiento y desencadena los afectos, «pues el afecto alemán va dirigido contra el propio provecho y es autodestructor como el del borracho. El entusiasmo mismo es en Alemania mucho menos valioso que en otras partes, pues es infecundo». ¿Cómo se llama Zaratustra a sí mismo? «Conocedor de sí mismo, verdugo de sí mismo.»

En más de un sentido Nietzsche se ha vuelto histórico. Ha hecho historia, historia horrorosa. Y no exageró cuando se llamó a sí mismo «una fatalidad»[12]. Exageró estéticamente su soledad. Nietzsche forma parte, si bien en una versión extremadamente alemana, de un movimiento occidental general que cuenta entre sus nombres a Kierkegaard, a Bergson y a otros muchos, y que es una rebelión histórico-espiritual contra la fe clásica en la razón de los siglos XVIII y XIX. Ese movimiento ha realizado su obra, o no la ha acabado todavía, en la medida en que su continuación necesaria es la reconstitución de la razón humana sobre una base nueva, la conquista de un concepto de humanismo que ha ganado en hondura frente al autocomplacido y superficial concepto de humanismo de la época burguesa.

La defensa del instinto contra la razón y contra la consciencia fue una corrección ligada a una época. La corrección duradera, la corrección eternamente necesaria sigue siendo la corrección de la vida por el espíritu, o por la moral, si se quiere. ¡Qué ligada a una época, qué teórica también, qué inexperta nos parece hoy la romantización nietzscheana del mal! Nosotros hemos conocido el mal en toda su miseria y ya no somos lo bastante estetas como para tener miedo a proclamar nuestra fe en el bien, como

para avergonzarnos de conceptos y de pautas tan triviales como la verdad, la libertad, la justicia. A fin de cuentas también el esteticismo, bajo cuyo signo los espíritus libres atacaron la moral burguesa, pertenece a la edad burguesa. Y superar esa edad significa salir de una época estética y penetrar en una época moral y social. Una concepción estética del mundo es completamente incapaz de resolver los problemas cuya solución nos incumbe a nosotros, por mucho que el genio de Nietzsche haya contribuido a crear la nueva atmósfera.

En una ocasión le embarga a Nietzsche la sospecha de que, en el mundo futuro que él contempla en sus visiones, las fuerzas *religiosas* podrían ser todavía suficientemente fuertes para una religión atea *à la* Buda, la cual pasase por alto las diferencias de las confesiones, y la ciencia no tendría nada en contra de un nuevo ideal. «¡Pero no será un amor general al hombre!», añade prevenidamente. ¿Y si fuera precisamente eso? No necesitaría ser el amor idílico-optimista al «género humano» al que el siglo XVIII consagró dulces lágrimas y al que, por lo demás, las buenas costumbres deben avances enormes. Pero cuando Nietzsche proclamaba: «Dios ha muerto» –una decisión que significó para él el más pesado de todos los sacrificios–, ¿para honrar a quién, para elevar a quién proclamaba Nietzsche eso, sino para honrar y elevar al hombre? Si Nietzsche fue ateo, si fue capaz de ser ateo, lo fue por amor a los hombres, por mucho que esta expresión tenga un dejo clerical y sentimental. Nietzsche ha de admitir que se le llame humanista, lo mismo que ha de tolerar que se entienda su crítica a la moral como una última forma de Ilustración. La religiosidad supraconfesional de que Nietzsche habla, yo no me la puedo imaginar de otra forma que ligada a la idea del hombre, como un humanismo dotado de un funda-

mento y un tono religioso; un humanismo que, muy experimentado, habiendo atravesado muchas cosas, asumiera en su veneración del misterio humano todos los conocimientos acerca de lo inferior y demoníaco.

La religión es respeto, respeto, en primer lugar, al misterio que es el hombre. Cuando lo que está en cuestión es un orden nuevo, una vinculación nueva, una adaptación de la sociedad humana a los requisitos de esta hora del mundo, ciertamente es poco lo que se consigue con acuerdos tomados en reuniones, con medidas técnicas, con instituciones jurídicas. Y el *World Government* no pasa de ser una utopía racional. Lo primero que se necesita es el cambio del clima espiritual, un nuevo sentimiento de la dificultad y de la nobleza de ser hombre, una mentalidad básica que domine todo, a la que nadie se sustraiga y a la que todos reconozcan en su interior como juez. Para el nacimiento y la consolidación de esa mentalidad el poeta y el artista pueden hacer algo, actuando insensiblemente desde arriba sobre lo inferior, sobre lo amplio. Pero esa mentalidad no es enseñada ni hecha, es vivida y sufrida.

El conocimiento y el ejemplo de Nietzsche fueron que la filosofía no es una abstracción fría, sino una experiencia vital, un sufrimiento y un sacrificio en favor de la humanidad. Aquí Nietzsche fue empujado hasta los ventisqueros de un error grotesco. Pero el porvenir era en verdad el país amado por él. Y para los que hemos venido después, para nosotros, cuya juventud le debe infinitas cosas, Nietzsche permanecerá como una figura envuelta en una tragedia delicada y venerable, envuelta en las llamaradas de los relámpagos de este cambio de los tiempos.

El puesto de Freud en la historia del espíritu moderno

En un aforismo decisivo, que tituló «La hostilidad de los alemanes contra la Ilustración», Nietzsche pasa revista a la contribución que los alemanes, sus filósofos, sus historiadores, sus investigadores de la naturaleza, aportaron con su trabajo espiritual a la cultura general durante la primera mitad del siglo XIX. Allí señala que la tendencia general de esos pensadores e investigadores iba dirigida contra la Ilustración, así como contra la revolución de la sociedad, «la cual era considerada, con un malentendido grosero, como consecuencia de la Ilustración». La piedad para con todo lo que aún existe, dice Nietzsche, ha intentado transmutarse en piedad para con todo lo que ha existido «con la única finalidad de que una vez más el corazón y el espíritu volvieran a estar *llenos* y careciesen ya de espacio para metas futuras e innovadoras».

Habla Nietzsche en ese aforismo del establecimiento del culto del sentimiento en lugar del culto de la razón, habla de la intervención sublime que en la construcción de ese templo han tenido los músicos alemanes, con más éxito incluso que todos los artistas de la palabra y del pensa-

miento. Y aun reconociendo plenamente las ventajas aisladas que la equidad histórica ha sacado de todo ello, quiere, sin embargo, que, en conjunto, no se olvide cómo el supeditar, bajo la apariencia de un conocimiento completo y definitivo de lo pretérito, el conocimiento como tal al sentimiento, y, según las palabras de Kant, el volver a abrir camino a la fe, señalando sus límites al saber, ha sido «un peligro general nada pequeño».

«La hora de ese peligro –escribe Nietzsche (¡en 1880!)– ha pasado.» Volvemos a respirar aire libre. Aquellos espíritus, precisamente aquellos espíritus invocados con tanta elocuencia por los alemanes, habíanse convertido a la larga en los más perjudiciales para los propósitos de quienes los habían invocado. «La historia, la comprensión del origen y de la evolución, la simpatía para con lo pretérito, la pasión nuevamente excitada del sentimiento y del conocimiento, todas esas cosas, tras haber parecido ser durante algún tiempo los útiles camaradas del *espíritu oscurantista, visionario e involutivo,* asumieron un buen día una naturaleza distinta y ahora vuelan, con las alas más largas, al margen y por encima de sus antiguos invocadores, como genios nuevos y más fuertes *precisamente de aquella Ilustración* en contra de la cual habían sido invocados. Esta Ilustración –concluye Nietzsche– es la que nosotros hemos de continuar ahora, sin preocuparnos de que haya habido una "gran revolución" y luego una "gran reacción" contra ésta, más aún, de que siga habiendo ambas: pues, en comparación con la corriente verdaderamente grande en la cual nosotros avanzamos y queremos avanzar, ¡son sólo juegos de olas!»

La ardiente viveza de esas palabras, así como su aplicabilidad inmediata y sumamente reconfortante a la actualidad, la sentirá sin duda todo aquel que las vuelva a leer casi medio siglo después de que se escribieran. Quien luche

por lograr que los efímeros «juegos de olas» de la actualidad no obstruyan del todo la mirada dirigida hacia el abierto porvenir del hombre, quien se esfuerce en impedir que la autocomplacida alharaca de los augures y aduladores de la actualidad lo desconcierten, ése volverá a oír tales palabras con gratitud, volverá a escucharlas con veneración ante el genio dominador de Nietzsche, ante su grandeza asombrosa, a cuyos pies yace literalmente, lo sepa o no lo sepa, el mundo actual con todos sus pensamientos, deseos, opiniones y discusiones. De tal modo, que todas las luchas y convulsiones de este mundo parecen como un drama satírico y como una procaz repetición, en la realidad pequeña, de la vivencia espiritual de Nietzsche. El mundo actual se debate en torno a problemas que hace ya mucho tiempo quedaron decididos en Nietzsche, decididos por Nietzsche en gran estilo... ¿O es que acaso nuestras controversias político-espirituales son otra cosa que la aprovechada versión periodística de su lucha contra Wagner –una lucha que hace época y que es enteramente simbólica y representativa– y de la autosuperación del romanticismo que aconteció en Nietzsche y por Nietzsche?

Nosotros los hombres de hoy tenemos motivos de sobra para meditar sobre el romanticismo y sobre la Ilustración, sobre la reacción y sobre el progreso. Y si lo que a nosotros nos importara no fuesen sólo la discusión y la victoria, sino asimismo y ante todo el conocimiento, deberíamos haber aprendido también ya a utilizar esos conceptos con cuidado: con aquel cuidado que nos viene aconsejado por el título de un temprano aforismo de Nietzsche, que puede encontrarse en su obra *Humano, demasiado humano.* Ese título dice: «Reacción como progreso».

Habla Nietzsche en ese aforismo de la aparición de unos espíritus poderosos y arrebatadores, pero también rezaga-

dos, los cuales quieren evocar de nuevo una época pretérita de la humanidad, en señal de que las orientaciones nuevas a las que ellos se oponen no son todavía lo bastante fuertes como para enfrentarse victoriosamente a ellos. Nietzsche cita como ejemplo de esos espíritus especialmente a Schopenhauer. De él dice que es uno de esos genios triunfalmente reaccionarios, en cuya doctrina ha vuelto a resucitar la forma precientífica, cristianomedieval, de contemplar el mundo y de sentir al hombre, pese a que hace ya mucho tiempo se consiguió aniquilar todos los dogmas cristianos.

Y aquí resulta modélica la prudente mesura con que Nietzsche invita a sopesar las ventajas que acaso podamos obtener de la acción de tales espíritus. Éstos fuerzan a nuestra sensibilidad a retornar temporalmente a modos antiguos y poderosos de contemplar el mundo y el hombre, modos a los cuales difícilmente llegaríamos por otra senda. Con ello ofrecen un beneficio inestimable a la historia y a la justicia. Nietzsche da a entender que el modo histórico de considerar las cosas propio de la Ilustración no pudo hacer justicia ni al cristianismo ni a las religiones asiáticas emparentadas con él. Dice que la metafísica de Schopenhauer ha corregido, a partir de una vivencia genialmente reaccionaria, el modo ilustrado de ver las cosas; y que sólo después de este gran éxito de la justicia nos es lícito volver a llevar la bandera de la Ilustración, «la bandera con estos tres nombres: Petrarca, Erasmo, Voltaire». «Nosotros –dice Nietzsche– hemos hecho de la reacción un progreso.»

Bien se ve que todo esto es una prefiguración del aforismo de *Aurora* que he citado al comienzo. Y sobre la naturaleza bifronte y complicada de todo lo espiritual –naturaleza que nos invita a una cautela cuidadosa– ese aforismo

de *Humano, demasiado humano* nos ofrece ya datos muy instructivos. La reacción como progreso, el progreso como reacción: esta combinación es un fenómeno histórico que retorna una y otra vez.

Si consideramos, por ejemplo, la Reforma de Lutero como una obra de principios y convicciones, ¿quién podría dilucidar aquí qué es reacción y qué es progreso? La Reforma de Lutero fue progreso y liberación, fue la forma alemana de la revolución, fue la precursora de la Revolución Francesa. Pero la Reforma de Lutero fue asimismo una recaída en la Edad Media, fue como una helada casi mortal que se abatió sobre la tímida primavera espiritual del Renacimiento. Fue una fusión de todo eso, fue una mezcla en la que intervinieron la vida, los actos, la personalidad, y que en modo alguno es posible entender con criterios propios del espíritu puro.

En lo que respecta al cristianismo, sea cual sea la importancia inestimable que haya podido llegar a tener para la humanización del ser humano, para su refinamiento anímico-moral, y sea cual sea, por tanto, la potencia de progreso que haya representado a partir del instante en que surgió: ¿quién no se da cuenta de que el cristianismo, con su espantosa evocación y revivificación de lo religioso primordial, con su prehistoricidad anímica, con sus banquetes de sangre y alianza en que se comía la carne de una víctima divina, tuvo que parecerle a la civilizada Antigüedad un verdadero monstruo de reacción y de atavismo, que hacía subir hasta la superficie, en el sentido literal de la palabra, y en todos los sentidos, los estratos más bajos del mundo?

Que el cristianismo mismo, al que Lutero «reformó», había sido ya una reforma, es decir, un retorno a lo religioso ancestral y un restablecimiento anímico de ello; que las

«reformas» en general, por su propia naturaleza, tienen muy poco que ver con el progreso, pues, en un tiempo en que lo nuevo está ya ahí, ellas restablecen lo antiguo, lo antiquísimo, lo restablecen en un sentido sumamente conservador, si bien en alianza en cierto modo con lo nuevo: estos pensamientos iban adquiriendo para mí una gran claridad mientras estaba leyendo otra vez ciertas páginas de la obra *Tótem y tabú* en las que Freud estudia el banquete del tótem –y la concepción eminentemente realista, subyacente a ese banquete, de la comunidad de sangre como identidad de sustancia–. Esta primera fiesta de la humanidad, dice Freud, es la repetición y la celebración conmemorativa de un acto criminal primordial, del asesinato del padre, «y con esa fiesta comenzaron las organizaciones sociales, las restricciones morales y la religión». Aquí Freud «persigue a través de los tiempos la identidad del banquete del tótem con el sacrificio de los animales, con el sacrificio teoantrópico de seres humanos y con la eucaristía». Y todo ese horripilante mundo patológico –altamente productivo en lo cultural– del miedo al incesto, de los problemas de conciencia del asesino y del ansia de redención, lo investiga Freud con la sonda delicada y cuidadosa, pero inexorable, del médico, iluminándolo con el análisis. Todo eso incita a reflexionar sobre muchas cosas, y no sólo sobre el origen de lo religioso en los horrores primordiales del alma y sobre la naturaleza profundamente conservadora de todas las reformas. Todo eso hace pensar, ante todo, en el autor mismo y en el puesto que él ocupa en la historia del espíritu y el lugar a que pertenece.

En cuanto investigador de las profundidades del alma y psicólogo de los instintos, Freud se encuadra perfectamente en las filas de los escritores de los siglos XIX y XX que, como historiadores, filósofos, críticos de la cultura y

arqueólogos, subrayan, cultivan y destacan científicamente la cara nocturna de la naturaleza y del alma, en contra del racionalismo, del intelectualismo, del clasicismo, o, dicho en una palabra: en contra de la fe en el espíritu que fue propia del siglo XVIII y también todavía acaso del siglo XIX, y que consideran que esa cara nocturna de la naturaleza y del alma es lo propiamente determinante de la vida, lo que crea la vida, y que además defienden de modo revolucionario la primacía de lo preespiritual, la primacía de los dioses de la tierra, la primacía de la «voluntad», la primacía de la pasión, la primacía de lo inconsciente, o, como Nietzsche decía, la primacía del «sentimiento» sobre la «razón».

Aquí esta palabra, «revolucionario», tiene un sentido paradójico, un sentido contrario a los usos lógicos. Pues en general estamos habituados a asociar el concepto de lo revolucionario con los poderes de la luz, con los poderes de la emancipación racional, es decir, con la idea del porvenir. Aquí, en cambio, el mensaje y la proclama son enteramente opuestos, aquí lo revolucionario tiene el sentido del gran retroceso a lo nocturno, a lo sagrado originario, a lo preconsciente grávido de vida, al seno materno romántico-histórico-mítico. Aquí la reacción dice su palabra. Pero esa palabra tiene un acento revolucionario.

Y sea cual sea el ámbito de esfuerzo político-espiritual en torno a lo humano que se considere: ya se trate de la historia –en la que Arndt, Görres, Grimm contraponen la idea de lo ancestral-popular a la idea del humanismo–; ya se trate de la investigación del mundo y la naturaleza –en la que Carus ensalza, a costa del espíritu, la vida inconscientemente configuradora y Schopenhauer humilla al intelecto y lo coloca por debajo de la voluntad, antes de recomendar a ésta la conversión moral y la autosupresión–; ya

se trate del estudio de la Antigüedad -en el que desde Zoega, Creuzer, Müller, hasta llegar a Bachofen, el jurista del matriarcado, todas las simpatías del conocimiento, en tendenciosa contradicción con la estética racional de los clasicistas, se vuelven hacia lo ctónico, hacia la noche, hacia la muerte, hacia lo demoníaco, en suma, hacia una religiosidad preolímpica ancestral y terrenal-: en todos esos campos se pone siempre de manifiesto la voluntad de «forzar a nuestra sensibilidad a retornar a formas antiguas, poderosas, de contemplar el mundo y al hombre»; en todos esos campos se contrapone de modo revolucionario la idea del pasado sagrado, de la fecundidad de la muerte, considerada como la palabra nueva, como la palabra de la vida, a un idealismo y a un optimismo del culto del porvenir y de la claridad diurna olímpica, y se piensa que ese idealismo y ese optimismo son superficiales y anticuados; en todos esos campos se afirma y se destaca, con una piedad belicosa, la impotencia del espíritu y de la razón en comparación con los poderes de las capas más bajas del alma, con el dinamismo de la pasión, con lo irracional, con lo inconsciente.

Esta línea continúa hasta Klages, el redescubridor y resucitador de Bachofen; y continúa hasta el pesimismo histórico de Spengler. Es decir, llega hasta formas de pensar y de sentir muy actuales, que nos ofrecen la posibilidad de estudiar hoy la peculiar coincidencia psicológica entre la falta de fe en el espíritu y el odio al espíritu. Pues aquí el reconocimiento de la debilidad del espíritu y de la razón, el reconocimiento de su incapacidad, tantas veces demostrada, para determinar la vida, no inspira el menor deseo de prestar protección al espíritu y a la razón, de ofrecerles un auxilio nacido de la lástima. Al contrario, en esta escuela se trata al espíritu y a la razón como si existiera el peligro

de que alguna vez llegaran a ser demasiado fuertes, como si alguna vez pudiera haber en la tierra demasiado espíritu y demasiada razón; aquí la impotencia del espíritu es un argumento más para odiarlo y para desacreditarlo desde un punto de vista religioso, como si él fuera el enterrador de la vida.

A nadie se le oculta que todo esto coincide con aquella «hostilidad contra la Ilustración» descrita por Nietzsche en su aforismo. En él Nietzsche opina que ha pasado ya –¡gracias a Dios!– el peligro que encerraban esas tendencias, en las que a menudo había habido esfuerzos geniales y en las que se habían hecho grandes descubrimientos. A la larga, según Nietzsche, esas tendencias, justo ellas, se habían mostrado como favorecedoras precisamente de aquella Ilustración contra la cual sus maestros las habían invocado; habían mostrado ser meros juegos de olas, en comparación con la corriente verdaderamente grande que lleva a la humanidad hacia lo lejos. ¿Es eso lo que también nosotros sentimos, es ésa nuestra experiencia interior? ¿Podemos también nosotros considerar que está felizmente pasado el peligro para el humanismo a que Nietzsche se refiere? Sí, si nos elevamos hasta la altura de la visión de conjunto de Nietzsche y pedimos consejo a lo que nosotros sabemos acerca de la corriente principal de la vida, acerca de la dirección de conjunto del curso del mundo. Pero no, si nos entregamos a las impresiones que la realidad de cada día nos ofrece y nos impone.

El *gran* siglo XIX, cuya humillación y cuya mofa son uno de los hábitos más insípidos de ciertos literatos modernos, fue, en efecto, «romántico» no sólo en su primera mitad. Los decenios que corresponden a su segunda mitad, los decenios auténticamente burgueses y liberales, monistas y cientificistas, materialistas y ciegos para la cultura, están

repletos de elementos propios del romanticismo y de productos suyos en descomposición. Esos decenios son los que nos incitan a considerar que lo romántico es un ingrediente de la burguesía. Y no es lícito olvidar que sólo durante ellos alcanzó su triunfo el arte de Richard Wagner, un arte grande como el siglo, un arte que lleva en su fisonomía todas las arrugas y todos los rasgos de ese siglo, un arte recargado con todos los instintos de ese siglo y que fue digno de servir como objeto simbólico de su lucha heroica al vencedor, al matador de dragones de la época, a Nietzsche, que es el iniciador de todo lo nuevo y mejor que aspira hacia la luz desde la confusión anárquica de nuestro presente.

Hoy se intenta recurrir a la ficción -y ese intento goza de gran favor-, se intenta recurrir a la ficción de que el momento actual de la historia del espíritu es el mismo que a comienzos del siglo XIX; se intenta recurrir a la ficción de que la hostilidad actual contra el espíritu -ese culto de la dinámica de la naturaleza y de lo instintivo que enlaza con Bachofen y con el romanticismo- debe ser considerada como un movimiento de carácter auténticamente revolucionario, frente al intelectualismo y frente a la fe racional en el progreso propios de decenios pasados; se intenta recurrir a la ficción de que, por ejemplo, ahora como entonces, *ese accesorio del romanticismo que es el nacionalismo*, la idea de la raza, tiene pleno derecho revolucionario a ser considerado como lo nuevo, lo lleno de juventud, lo querido por la época, en contra de un «humanismo estancado», en contra de un cosmopolitismo envejecido.

Pero todo eso es completamente insostenible, y debemos indicar lo que en verdad es: una ficción tendenciosa, propia de nuestros días. Ella representa el punto en que acaba el espíritu y comienza la política. De ese monstruo

habremos de volver a hablar. Pero, ¿dónde estarían esos decenios de beato optimismo racionalista y de flojo aletargamiento humanista, cuya superación revolucionaria estaríamos experimentando nosotros hoy? La guerra mundial –esa explosión gigantesca de la sinrazón, en la cual los poderes cosmopolíticos positivos de la época, tanto la Iglesia como el socialismo, sucumbieron en su lucha contra el poder cosmopolítico negativo, es decir, contra el capital imperialista, contra el nacionalismo internacional–, la guerra mundial habría sido en verdad un extraño balance final de semejante época. Repitámoslo una vez más: el siglo XIX fue «romántico» no sólo en su primera mitad; a lo largo de todos sus decenios el orgullo cientificista estuvo compensado y más que compensado por el pesimismo, por la vinculación musical con la noche y con la muerte, *por razón de la cual nosotros amamos a ese siglo* y lo defendemos contra el menosprecio que para con él tiene un presente tan inferior a él.

A través de Nietzsche –cuya oposición a la hostilidad socrática contra los instintos tanto agrada a nuestros profetas de lo inconsciente, mientras, por otro lado, lo declaran incapaz de comprender el mito, en razón de su método psicológico de conocimiento, e incapaz de saber orientarse en la «sagrada oscuridad de los tiempos primitivos»–, a través de Nietzsche se prolongan hasta nuestros días las tendencias antirracionalistas del siglo XIX. Y en los casos peores, no se prolongan a través de él, sino que lo hacen por encima de él. ¿Es que no ha ocurrido literalmente que un ebrio editor de *El matriarcado* se propuso «medir a Nietzsche con el metro de Bachofen»? Esto equivalía al intento absurdo de medir lo más grande con el metro de algo que era grande sin duda, pero incomparablemente más pequeño. Y por ello yo me permití hablar en ese caso

de una forma de medir osada, que había olvidado las medidas.

Nosotros, que no dejamos de saber algo acerca de la naturaleza espiritualmente complicada del alma, nos hemos impuesto el deber intelectual de manejar con cuidado las palabras «progreso» y «reacción». La aparición histórica del fenómeno calificado por Nietzsche de «reacción como progreso» plantea el problema de la revolución. Por su carácter bifronte ese fenómeno desconcierta hoy de tal forma las cabezas -y ante todo las cabezas de los jóvenes-, que lo ya fenecido y periclitado puede disfrazarse hoy, como por milagro, de atrayente novedad vital. Por tanto, es urgente realizar una clarificación intelectual del concepto de revolución, analizarlo y ver en qué consiste. Así quedará protegido contra los peligrosos abusos que de él pueden hacerse.

El concepto de revolución se define por la relación de la voluntad y del temple vital con el pasado y con el porvenir. El principio revolucionario es sencillamente la voluntad de porvenir, del porvenir, del cual decía Novalis que es «el mundo auténticamente mejor». El principio revolucionario es el principio, que guía hacia niveles superiores, del conocimiento y de la consciencia ción; es el impulso y la voluntad de destruir, mediante la conscienciación de lo inconsciente, ciertas prematuras pseudoperfecciones y pseudoarmonías de la vida que descansan de una forma insegura y de una manera moralmente inmerecida en la inconsciencia; es el afán de llegar, por el camino del análisis y de la «psicología», más allá de ciertas fases de desintegración -fases de desintegración a las que, desde el punto de vista de la unidad cultural, cabe calificar de anarquía, pero en las que no hay ninguna detención, ningún retroceso, ninguna «restauración», ningún restablecimiento sostenible de alguna

manera–, el afán de ir más allá de esas fases, lograr así la unidad vital auténtica, libre, asegurada por la consciencia y alcanzar la cultura del hombre que ha evolucionado hasta conquistar una perfecta consciencia de sí mismo. El nombre de revolución lo merece tan sólo la voluntad de porvenir que conduce a través de la conscienciación de lo inconsciente y a través del análisis.

Es preciso decir esto hoy a la juventud. Ninguna prédica ni ningún imperativo de la vuelta atrás, ningún entusiasmo del pasado por el pasado pueden reclamar para sí el nombre de revolucionarios, a no ser con la manifiesta finalidad de producir desconcierto. Lo cual no quiere decir que la voluntad revolucionaria no sepa nada del pasado y de la profundidad. Cabe afirmar lo contrario. La voluntad revolucionaria tiene que saber mucho del pasado, y quiere saberlo; tiene que sentirse en el pasado como en su propia casa, y quiere hacerlo. Sólo que a la voluntad revolucionaria ese mundo oscuro no la atrae por sí mismo; ella no hace de ese mundo oscuro su causa para conservarlo de manera falsamente piadosa, falsamente religiosa, es decir, por un instinto reaccionario. La voluntad revolucionaria penetra como conocedora y como liberadora en las mazmorras de ese mundo, repletas de horrores y de tesoros.

Ahora bien, si admitimos por principio esa definición de la voluntad reaccionaria y de la voluntad revolucionaria, definición basada en el predominio de la idea del pasado o de la idea del porvenir –y yo no conozco ninguna otra definición–, entonces sería un craso error histórico-espiritual el ver en el romanticismo alemán un movimiento reaccionario, un movimiento propiamente hostil al espíritu. Ése sería, como mínimo, un juicio sumamente parcial.

Hay, sin duda, en el romanticismo, una escuela histórica a la que cabe calificar de reaccionaria, según el sentido

que aquí damos a esta palabra. En ella encontramos aquel ferviente entusiasmo por la noche, aquel «complejo de Joseph Görres» que habla de tierra, pueblo, naturaleza, pasado y muerte, un mundo intelectual y emotivo de un atractivo casi irresistible. Pero sentir ese mundo como especialmente alemán es algo que, pese a Nietzsche, no nos resulta del todo fácil. Y ello, porque últimamente ha sido un francés, el nacionalista Maurice Barrès, el que con el máximo brillo, con el máximo estilo, ha expuesto a la atención europea esa vivencia ctónica. Por lo demás, el talante histórico mismo es, por su propia naturaleza, un talante conservador; sin duda sería difícil encontrar un historiador con simpatías revolucionarias. Ahora bien, por muy raro que pueda parecer al prejuicio tradicional, el romanticismo alemán no tiene esencialmente un talante histórico, sino un talante orientado hacia el porvenir. Y ello hasta tal punto, que cabe definir el romanticismo alemán como el movimiento más revolucionario y más radical del espíritu alemán. Aquella frase de Novalis, que dice que el porvenir es «el mundo auténticamente mejor», habla de la forma más general y más decidida en favor de lo que aquí estamos afirmando. Pero en particular hablan en favor de ello cientos de rasgos y doctrinas y entusiastas paradojas de esta escuela espiritual, a la cual cuadra, palabra por palabra, lo que antes hemos intentado decir sobre la esencia de la revolución. Esto no es extraño, pues –confesémoslo abiertamente– se deriva de ella.

Todos los afanes del romanticismo se orientan hacia una ampliación del mundo de la consciencia. Y tan aguda era la consciencia moral del romanticismo para percibir la irreligiosidad y el antihumanismo inherentes a todo conservadurismo estúpido, que incluso Wackenroder, el monje enamorado de la música, confesó su horror frente a

la «inocencia criminal, frente a la oscuridad terrible, ambigua como un oráculo, de la música». Ese horror, esos escrúpulos de conciencia son románticos. Romántico es no ver en el arte acaso «naturaleza», sino lo contrario de la «naturaleza». En la dualidad de espíritu y naturaleza, cuya fusión en el Tercer Reino consideró siempre todo romanticismo como la meta del humanismo, el romanticismo coloca el arte en la esfera del espíritu. Pues, según su saber, el arte es esencialmente sentido, consciencia, unidad, propósito. Esto es lo que Novalis quiso decir cuando afirmó que el *Wilhelm Meister* era «enteramente un producto del arte, una obra del entendimiento». Los románticos siempre han entendido el concepto de arte como la antítesis de lo intuitivo, de lo natural, de lo inconsciente. Y poco faltó, dado su radicalismo, para que llegaran demasiado lejos por esa vía y desconocieran la esencia corporal-espiritual del arte, el cual se parece, en efecto, a una Proserpina, que pertenece a la vez a las potencias ctónicas y a las potencias de la luz. Y este sentido espiritual de los niveles nuevos, de lo moderno, de lo actual y futuro, en una palabra, el sentido de lo revolucionario, es lo propiamente romántico.

Lo único que podría inducirnos a error sobre el carácter revolucionario del romanticismo alemán es esto: que en él falta, o sólo surge de manera poco clara, el interés por los aspectos sociales de la revolución; que en su peculiaridad espiritual y anímica escasea, aparentemente, el interés por los fines políticos. Pero lo político está latente en toda actitud espiritual. Y Georg Brandes reconoció y expuso del modo más acertado, en su obra sobre la escuela romántica en Alemania, la gran cantidad de «Revolución Francesa» que vuelve a encontrarse, por ejemplo, en el radicalismo anímico de Novalis, y la gran correspondencia que aquí se da entre los genios del pueblo francés y del pueblo alemán.

Es preciso comprender lo siguiente: lo revolucionario no necesita manifestarse forzosamente en la tierra como culto de la razón y como Ilustración intelectualista. La Ilustración en el sentido estricto, en el sentido histórico de esta palabra, significa tan sólo un medio técnico-espiritual entre otros para renovar y fomentar la vida. En el cambio y en los juegos de olas de los talantes y de las sensibilidades espirituales, la grande y general Ilustración puede ser fomentada y es fomentada también con medios opuestos. Es preciso hacer el intento de apropiarse de ese punto de vista grande, tolerante y confiado, al volver a fijar nuestra mirada ahora, después de todo lo dicho, en la hostilidad actual contra el espíritu; al volver a fijar nuestra mirada en esa voluntad antiidealista y antiintelectualista –que se halla difundida y triunfante por todas partes en nuestra época– de quebrantar la primacía del espíritu y de la razón, de burlarse de esa primacía como si fuera la más estéril de las ilusiones, y de volver a instalar triunfalmente en su derecho primordial a la vida a las potencias de la oscuridad y de la hondura, es decir, a lo instintivo e irracional. Sería una osadía de la crítica el calificar de romántica esa voluntad de nuestros días, que hoy se halla aposentada en casi todas partes, pero más en Alemania que en ningún otro sitio. Amor al espíritu, utopismo apasionado, orientación hacia el porvenir, revolucionarismo de la consciencia: éstos son elementos y señas demasiado decisivos del romanticismo como para que el nombre de éste pudiera ser aplicable con propiedad a aquella voluntad.

Pero además, así como el romanticismo, cuya afinidad anímica con la Revolución Francesa hemos recordado, no puede ser entendido como una pura reacción contra el siglo XVIII y contra su clasicismo, así tampoco, y menos aún, la glorificación actual de lo irracional constituye un puro

movimiento contra el siglo XIX y contra su presunta superficialidad. De una época que se hallaba dominada todavía en su segunda mitad por genios como Schopenhauer, Wagner, Bismarck y finalmente Nietzsche, difícilmente podrá decirse que constituyó un asténico y racional enrarecimiento de la vida, un enrarecimiento tal de la vida que hubiera provocado, como única reacción posible, una reforma basada en el mito y en el culto renovado a las potencias inferiores. La relación de nuestro presente con aquella época grande y a la vez problemática, melancólica y a la vez tendenciosa, es más complicada aún que la relación del romanticismo con el siglo XVIII. El movimiento de hostilidad contra el espíritu, de desprecio de la razón, de anti-Ilustración, del que nosotros estamos siendo testigos, se entrecruza y se completa con tendencias orientadas hacia una joven fe en el espíritu y hacia una humanista y universalista voluntad de razón, o, dicho con una palabra, hacia un neoidealismo. Este neoidealismo establece una relación de parentesco entre el siglo XX y el siglo XVIII y tiene más derecho a considerarse como antítesis revolucionaria de la hostilidad contra el ser humano, el pesimismo y el racionalismo del siglo XIX, que cualquier divinización de los instintos.

Nosotros estamos poco inclinados a reconocer que ciertos fallos vergonzosos del siglo XIX sean algo determinante de la fisonomía de esa época; negamos que el filisteísmo de la Ilustración monista se haya enseñoreado realmente de los hábitos y disposiciones más hondos de ese siglo. Nos son ciertamente conocidos aquellos elementos suyos frente a los cuales el irracionalismo moderno significa una corrección necesaria y auténtica y contra los cuales sale hoy a combatir, merecidamente, el pensamiento. El carácter confuso y estrecho de su especialismo, un espe-

cialismo carente de ideas y extraño a las cuestiones más altas y más hondas de la humanidad, ha hecho salir a la palestra un anhelo fecundo de una visión de conjunto y de un vuelo más alto del conocimiento. El conceptualismo, el criticismo, la impotencia de los métodos de investigación del siglo XIX están siendo sustituidos y compensados por una nueva inmediatez, por una investigación de la vida en la cual el sentimiento, la intuición, la vinculación anímica conquistan su derecho, y lo artístico se afirma como medio auténtico de conocimiento. De tal forma que cabe hablar de una genialización de la ciencia y de una nueva posibilidad de volver a asociar con el concepto de ciencia el concepto de sabiduría. Demasiado bueno para la humanidad es este acontecimiento como para que ciertos brotes de antirrazón y de menosprecio del espíritu puedan llevarnos a calificarlo con el concepto de reacción. Cuando un libro como *Mundo primitivo, leyendas y humanidad*, de Dacqué, es rechazado hoy, con un aristocratismo totalmente falso, por la ciencia «rigurosa», «correcta», y malogra la carrera universitaria de su autor, no hay ninguna duda de en qué parte nos encontrarán a nosotros; de parte del libro, que es revolución auténtica, o de parte de aquel «rechazo» universitario, que verdaderamente no ha significado nada.

Yo no me aferro al ejemplo aislado. Pero nada es más seguro que lo siguiente: aquel «inestimable beneficio» para la justicia y para el conocimiento que Nietzsche atribuye a ciertas formas antirracionales de considerar el mundo y los hombres, «que nos fuerzan a volver atrás», aquel beneficio habrá que agradecerlo también a esta nueva cientificidad. Ella es un modo de contemplar y de investigar las cosas cuyo talante y cuya técnica espirituales no son los de la Ilustración racional. Pero, sin embargo, por estar dirigi-

dos revolucionariamente hacia el porvenir, sirven, nosotros estamos seguros de ello, a la Ilustración, a la Ilustración en el sentido humanamente grande de esta palabra.

Si aquí puede hablarse de un peligro -de aquel peligro que Nietzsche veía asociado a esos movimientos espirituales que tienden a «supeditar el conocimiento al sentimiento» y a servir de ese modo al espíritu involutivo-, ese peligro está en la nueva ciencia misma tan sólo en la medida en que ella parece ofrecer la posibilidad de que la verdadera reacción, las fuerzas del atraso y de la involución, abusen de ella, realizando, sin pedirle permiso, una descarada y mendaz alianza con ella. Éste es el peligro actual. No es un peligro a la larga, pero es un peligro que introduce una confusión momentánea y puede hacer que fuerzas valiosas se aparten de las metas de la vida y del porvenir.

Aquí hemos hablado de un monstruo moderno. Todo el mundo ve que esa desgracia es causada por la reacción, la cual usurpa el concepto de revolución, se disfraza de él y consigue así, como hemos dicho, que las cosas más viejas, las más fenecidas y periclitadas, puedan presentarse como una atractiva novedad vital al recto sentido de la juventud, el cual no está preparado para tales artimañas. Aquí puede hablarse realmente de una novedad en lo que respecta a ese fenómeno y a la artimaña empleada. Algo así apenas había existido antes; no había existido en esta forma, una forma convenida, por así decirlo, y como obediente a una consigna.

Siempre ha habido un repudio de la vida progresiva, un repudio que tenía puesto su pensamiento en la conservación y en la restauración. Siempre ha habido una mirada vuelta hacia el pasado, una mirada que era piadosa e íntima, melancólica y obstinada. Siempre ha habido una simpatía con la muerte; y esa simpatía puede poseer mucho

espíritu, más aún, a menudo posee más espíritu que un progreso demasiado alegre; lo posee precisamente cuando sabe lo que es y no quiere ser otra cosa, cuando no se engaña sobre el hecho de que será condenada en razón de la vida, pero se sabe o se imagina más aristocrática que ésta y encuentra una complacencia irónica en un temple de desesperanza orgullosa y tenaz. También hoy existe semejante actitud y semejante temple vital. También hoy hay caracteres y obras cuyo conservadurismo, que tiene consciencia de cuál es su destino, en modo alguno carece de respetabilidad humana. En una ocasión yo hablé, con todo amor y con todo detenimiento, de una de esas obras: la ópera *Palestrina,* de Hans Pfitzner. Esa ópera, como obra espiritual, está muy por encima de la actual producción operística y es una expresión clásica, y provechosísima desde el punto de vista psicológico, de ese estado anímico. Sería filisteísmo el pretender moralizar, en nombre de la vida y del progreso, sobre una realidad seria como ésa, sobre ese venir a morir fuera del tiempo el pasado en el presente. Aquí no hay ningún peligro; aquí hay sólo melancolía. Y únicamente el punto de vista artístico puede aquí valer. La impaciencia y la repulsa comienzan, en cambio, cuando lo que es adverso a la vida intenta robar los gestos propios de un talante juvenil dirigido hacia el porvenir y, disfrazado de él, promover su oscura causa.

Yo creo que en este caso es conveniente oponerse, hacer algunas aclaraciones críticas acerca de ese modo de actuar. Repitámoslo: esa ambición de lo viejo es una novedad. En otros tiempos lo viejo quería ser viejo y contendía inequívocamente con lo nuevo. Hoy lo viejo quiere ser lo nuevo, se acicala con los colores propios de la vida, y una insegura luz crepuscular propia de esta época posibilita hasta cierto punto el engaño. Lo que es adverso al espíritu nos es

presentado como revolución: ese truco es posible porque hay efectivamente una revolución contra el espíritu.

La nueva ciencia, el nuevo sentido de lo profundo, justo aquella investigación intuicionista de la vida que, para decirlo con palabras de Nietzsche, se afana en «supeditar la razón al sentimiento», es una revolución contra el espíritu en la medida en que proclama el mensaje de las capas inferiores del alma, el mensaje de lo inconsciente, de la dinámica de los instintos, de la sensualidad –o cualquiera que sea el nombre con que se quiera describir lo demoníaco-natural–, y usa ante el trono de la vida un lenguaje tan acusatorio como despreciativo para referirse al espíritu. Ese lenguaje suena de modo lisonjero al oído de la voluntad malvada, de esa voluntad cuya hostilidad contra el espíritu es de una especie enteramente distinta e incomparablemente más «auténtica» que la de aquella investigación intuicionista de la vida. El pesimismo de la ciencia, justificado y necesario como medio de trabajar en una imagen nueva, más profunda, del mundo y del hombre, es tergiversado por aquella voluntad malvada y transformado en un derrotismo del humanismo, un derrotismo al que lo único que le importa es destruir en los corazones toda fe en «metas futuras e innovadoras» y desacreditar esa fe presentándola como Ilustración insípida, anticuada y pasada de moda. Todas esas cosas son ciertas, pero el antiespiritualismo espiritual no se preocupa de ellas, y no ve tampoco razones para preocuparse. Pero nosotros sí tenemos motivos para observar el efecto alentador que sus doctrinas ejercen sobre los poderes regresivos; más aún, quizá tengamos razones para hablar de «un peligro general nada pequeño».

De hecho no existe hoy ninguna falsa e hipócrita voluntad de conservación, ninguna hostilidad contra el porve-

nir, ningún miedo al futuro, ningún oscurantismo, ninguna fidelidad a la estupidez, ningún involucionismo brutal y ningún anhelo de paralización, de restauración, de regreso en el camino que lleva al conocimiento y a la consciencia de lo consciente: de hecho no existe hoy nada de eso que no se sienta reconfortado por las simpatías con lo irracional mostradas por la nueva investigación sobre la vida, que no intente ponerse en contacto con esas simpatías, que no se remita a ellas, que no se confunda adrede con ellas y que no tenga, ante todo, el propósito de politizarlas, de traducirlas a lo socialmente antirrevolucionario, para lograr así que la cruda reacción quede iluminada por una luz revolucionaria.

Esto es muy fácil de lograr. Basta con decir que el espíritu es tan sólo un impotente enemigo de la vida; que la naturaleza, las pulsiones, el poder, los instintos son lo que da su configuración al mundo; basta con presentar ese descubrimiento como lo más nuevo y juvenil: basta con eso para que todo lo viejo sea en verdad lo nuevo y joven, para que todo lo prerracional e infrarracional sea lo verdadero y lo salvador. Y así, quien habla de Ideas, quien habla, por ejemplo, de libertad, de justicia, es presentado como alguien que no comprende los signos de los tiempos y que forma parte de un «humanismo estancado». Y así, todo intento de ayudar a la razón a que consiga la victoria sobre el instinto, sobre el instinto malo, claro está, es presentado como un crimen contra la vida –pues si el instinto mismo posee una santidad ctónica, entonces no hay instintos malos–. Y así, el pretender acomodar la realidad al estado de los conocimientos alcanzado ya por el espíritu, el pensar en ofrecer una solución a la tensión enfermiza, y más peligrosa que nunca, que hoy se da entre realidad y estado de los conocimientos, es presentado como intelectualismo

estéril y atrasado. Y así, la buena voluntad social, el participar en la búsqueda, por parte de nuestra época, de formas nuevas y más sanas de economía, se convierte en anticuado materialismo marxista; el apoyar reclamaciones humanitarias, el simpatizar con el anhelo mundial de unidad espiritual, de síntesis política, de comunidad de los pueblos, pasa a ser internacionalismo superficial y elucubración pacifista. Y contra todos esos cachivaches ideológicos pasados de moda se yergue, con juvenil lozanía revolucionaria, el principio dinámico, la naturaleza liberada del espíritu, el alma de la raza, el odio, la guerra.

Eso es la reacción presentada como revolución; eso es el gran retroceso, adornado y acicalado como avance arrollador. ¿Quién comprende esa vanidad? Pues vanidad es esa ansia anexionista; vanidad es ese deseo de estar aliado con la vida, aunque sea mediante una tergiversación; vanidad es ese afán de no tener que aparecer de ningún modo y a ningún precio como dejado de la mano de Dios. Todo esto es en el fondo un gran homenaje a la Idea de la revolución, es una prueba más del poder de esa Idea, que domina a nuestra época. Sin ella uno no puede ser tenido en cuenta. De eso se percata incluso lo agonizante, lo que está a punto de perecer. Y por eso se llama a sí mismo revolucionario, más o menos del mismo modo como en el año 1918 el conservadurismo feudal izó la bandera de un partido popular.

¿Y la juventud? ¿Será ella víctima realmente del torpe abuso que la hostilidad grosera contra el espíritu comete con el sentido de lo profundo que es propio del nuevo conocimiento de la vida? Sí, parece que lo es; al menos así lo parece en algunas ocasiones. Ya no nos resulta inusual el espectáculo deprimente de unos cuerpos jóvenes que sostienen ideas seniles, que las llevan de un lado para otro con el andar descarado propio de la juventud, con canciones

juveniles en los labios y el brazo alzado en saludo romano, y que despilfarran así el hermoso ímpetu de su alma. El hecho de que la juventud preste su gentileza biológica a lo viejo, y que más que viejo es malo, aumentará la confusión. Pero es sólo una confusión aparente, una ficción sin consistencia. Lo que es malo y viejo no se vuelve bueno y hermoso porque la juventud lo defienda; no adquiere derecho a la vida ni se torna amable aun en el caso de que la juventud derrame trágicamente su sangre por ello. Extravíos y equívocos de esa clase no duran mucho; están destinados a ser rectificados y soslayados. Y para acelerar el proceso de rectificación, yo pienso que habría que recomendar a la juventud que estudiase una de las manifestaciones de la moderna investigación sobre la vida, que frustra, con más eficacia que todas las demás, aquel intento de abusar de ella para oscurecer el concepto de revolución. Estoy refiriéndome al psicoanálisis.

Es evidente que hoy ya no se habla de esta doctrina como si fuera sólo un método terapéutico –aceptado o discutido–. Esta doctrina –y, ciertamente, sin que su autor, un médico, haya soñado inicialmente con ello– ha sobrepasado hace ya mucho tiempo el ámbito meramente médico y se ha convertido en un movimiento universal que afecta a todas las esferas del espíritu y de la ciencia: la investigación de la literatura y del arte, la historia de las religiones y la prehistoria, la mitología, la etnología, la pedagogía, etc. Y ello ha ocurrido gracias al celo con que ciertos adeptos de esa doctrina se han dedicado a completarla y aplicarla, y a colocar en torno al núcleo psiquiátrico-médico del psicoanálisis un aura de influencia que es comparable al aura que rodea la obra personal de Stefan George.

Pese a todo ello, esa doctrina, que por su origen era un método terapéutico, ha conservado en esos otros campos

del espíritu su carácter médico, es decir, ha conservado esa tendencia humanista y ética a restablecer lo humano, sacándolo de cualesquiera confusiones y deformaciones causadas por el sufrimiento. Lo que otorga al psicoanálisis su puesto especial dentro del movimiento científico de nuestros días es, a mi juicio, lo siguiente: que en él el sentido más profundo de la enfermedad, un sentido propio de expertos en ella, no actúa por amor a la enfermedad y a la profundidad, es decir, no actúa en un sentido hostil a la razón; que, por el contrario, pese a todas las ventajas que el estudio de lo oscuro proporciona al conocimiento de la vida, lo que en el psicoanálisis importa en primero y último lugar es la solución y la curación, es la «Ilustración», en el sentido más humanitario de esta palabra, es decir, que lo que aquí importa es el propósito *médico* del análisis.

El psicoanálisis, no cabe la menor duda, forma parte del movimiento científico de nuestros días, es una parte de la fuerza de ese movimiento, es una parte de su espíritu, de un espíritu que no quiere precisamente saber mucho del espíritu como poder determinante de la vida. Por la manera como acentúa lo demoníaco en la naturaleza, por la pasión con que investiga los ámbitos nocturnos del alma, el psicoanálisis es tan antirracional como cualquier otra manifestación de ese espíritu nuevo que está librando una batalla victoriosa contra los elementos materialistas y mecanicistas del siglo XIX. Por su sentido el psicoanálisis es enteramente revolucionario. «Como psicoanalista –dice Freud de pasada en un pequeño esbozo autobiográfico–, yo tengo que interesarme más por los procesos afectivos que por los intelectuales, más por la vida anímica inconsciente que por la consciente.» Ésta es una frase extremadamente sencilla, pero que encierra dentro de sí muchas cosas.

Llama la atención, sobre todo, la naturalidad con que en ella se habla de la «vida anímica inconsciente». Realmente hoy apenas nos hacemos ya una idea de la afrenta revolucionaria que para toda psicología académica y para todos los hábitos filosóficos constituyó, en la primera aparición del psicoanálisis, la unión de esas palabras: «vida anímica inconsciente». Esa unión parecía algo subversivo, en el sentido más pleno de esta expresión. Parecía una absurda contradicción en los términos. Y si no era una contradicción, entonces significaba de hecho la subversión para toda psicología. Existía el hábito de pensar juntos lo psíquico y lo consciente; se consideraba que el contenido del alma eran los fenómenos de la consciencia; y *se tenía la esperanza* de que lo psíquico inconsciente fuera un absurdo propio de locos .

Pero esa esperanza resultó engañosa. Freud demostró que, en sí, lo anímico es inconsciente y que la consciencia es sólo una propiedad que puede agregarse al acto psíquico, pero que, si no aparece, no modifica en nada el acto. Su teoría de la neurosis se basó en este hecho, pues afirmó y demostró el fenómeno de la represión, el fenómeno de la no admisión de una pulsión en la consciencia, y de su transformación en síntoma neurótico. Esa demostración tiene un alcance que sobrepasa toda la esfera médica, tiene un significado para todo el saber sobre el hombre. Y aunque, desde luego, de ello no era consciente el que la realizó, hoy todo el mundo lo comprende. Esa demostración era revolucionaria, lo era enteramente en el sentido del movimiento general antirracional y antiintelectualista de nuestra época, y mantenía una clara relación histórico-espiritual con él.

Lo que coloca al psicoanálisis fuera de ese movimiento es el carácter absolutamente nada reaccionario de su revo-

lucionarismo. En la sencilla frase que antes cité se habla de un interés que se dirige, necesariamente, más a los procesos afectivos que a los intelectuales. Y esto nos brinda la oportunidad de reflexionar sobre la psicología del interés, en la que no deja de haber, en conjunto, peligros y trampas. Es muy fácil que un interés incurra en una relación de solidaridad y de simpatía decidida con su objeto; es fácil que llegue a afirmar aquello que, al comienzo, sólo trataba de conocer. Un interés es interesante, él mismo es interesante. Allí donde exista un interés, cabe preguntar por qué causa y con qué finalidad existe. Cabe preguntar, por ejemplo, si un interés predominante por lo afectivo es él mismo de naturaleza afectiva, o es de naturaleza intelectual. En el primer caso interés significa glorificación, cosa que, sin duda, un interés no debería propiamente significar.

El interés investigador de Freud por lo afectivo no degenera en glorificación de su objeto a costa de la esfera intelectual. Su antirracionalismo significa el reconocimiento de la superioridad fáctica y de poder del instinto sobre el espíritu. Pero no significa un rendirse admirativamente sin más ante esa superioridad ni un escarnecer el espíritu. No da motivo para equívocos ni tampoco él es víctima de ningún equívoco. De manera indubitable, de manera intergiversable, el «interés» de Freud por el instinto no equivale a un servilismo con respecto al instinto, no equivale a un servilismo negador del espíritu y conservador con respecto a lo natural. Ese «interés» sirve al triunfo, intuido revolucionariamente en el porvenir, de la razón y del espíritu, sirve -introduzcamos aquí la despreciada palabra en su sentido más grande, en su sentido más independiente de los juegos de olas de la época- a la Ilustración. «Podemos -dice Freud- subrayar con tanta frecuencia como quera-

mos que el intelecto humano es débil en comparación con la vida pulsional humana, y tener razón al subrayarlo. Pero con esa debilidad sucede algo especial. La voz del intelecto es débil, pero no descansa hasta que se ha hecho oír. Al final, tras haber sido rechazada innumerables veces, se hace oír.» Éstas son sus palabras: y sería difícil sacar algún provecho reaccionario de una doctrina en que la primacía de la razón es considerada «el ideal psicológico».

Esta doctrina es revolucionaria. Es revolucionaria no sólo en el sentido científico y en relación con métodos anteriores de conocimiento, sino también en el sentido más auténtico, más imposible de malentender y de tergiversar: es revolucionaria en el sentido de la definición que el romanticismo alemán dio a la palabra «revolución». Resulta conmovedor el hecho de que Freud haya recorrido el duro camino de sus conocimientos en total soledad, en completa independencia; que lo haya recorrido únicamente como médico y como investigador de la naturaleza, sin llegar a tener noticia de los consuelos y de los tónicos que la literatura habría tenido dispuestos para él, sin ser favorecido por relaciones personales con esa gran literatura. Tal vez las cosas tuvieron que ocurrir así. Es indudable que la energía de sus conocimientos aumentó con estas circunstancias tan poco propicias. Freud no conoció a Nietzsche, en el cual encontramos anticipadas por todos lados, como relámpagos, ciertas intuiciones; y el que, evidentemente, no conociera de manera directa a Novalis es algo que casi habría que lamentar más todavía, en el caso de que fuera lícito desear que Freud hubiera tenido más fáciles las cosas. Pero un contexto en el cual el concepto de lo inconsciente desempeña un papel psicológico tan decisivo permite sin duda hablar de una transmisión inconsciente, permite hablar de unas relaciones suprapersonales.

Hay una dependencia independiente. Y es manifiesto que de esa clase son las relaciones sumamente notables de Freud con el romanticismo alemán, relaciones cuyas características son casi más llamativas que las de su inconsciente procedencia de Nietzsche, pero a las que hasta ahora la crítica no ha tenido muy en cuenta. Así, por ejemplo, cuando Freud dice que el instinto primero es el de retornar a lo inanimado; cuando Freud busca una solución del problema de los instintos en general «conjuntando la conservación de sí mismo y la conservación de la especie en el concepto de eros», y «contraponiendo éste a la pulsión de muerte o destrucción, que trabaja en silencio», y concibiendo «la pulsión en general como una especie de elasticidad de lo viviente, como un impulso hacia el restablecimiento de una situación que alguna vez ha existido y que quedó suprimida por una perturbación exterior»; cuando Freud afirma que la *naturaleza* de las pulsiones es *esencialmente conservadora*, y define la vida como la colaboración y la contraposición entre eros e instinto de muerte: cuando Freud dice todo eso, nos parece que está haciendo una perífrasis del aforismo de Novalis: «El instinto de nuestros elementos tiende a la desoxidación. La vida es una oxidación *forzada*». En el eros, que es el que conserva todo, ve también Novalis el principio que tiende a aunar lo orgánico en unidades cada vez mayores; y el radicalismo erótico de su psicología social es una anticipación mítica de los conocimientos y especulaciones científico-naturales de Freud. «Amor es lo que nos mantiene juntos.» Esto es lo que dice Novalis. Y cuando Freud habla de una libido narcisista del yo, y la deriva de las aportaciones libidinales con que las células somáticas se entrejuntan unas con otras, lo que dice se halla de modo tan perfecto en la línea de las ensoñaciones biológicas del romanticismo, que podría-

mos decir que sólo por casualidad ese pensamiento no aparece de modo explícito en Novalis.

Lo que se ha llamado, falsamente, el «pansexualismo» de Freud, su teoría de la libido, es, dicho con brevedad, romanticismo despojado de su mística, romanticismo convertido en ciencia natural. Esa teoría es la que hace de Freud el psicólogo de las capas profundas del alma, el investigador de lo inconsciente, y la que le permite conocer la vida a través de la enfermedad; ella es la que inserta a Freud dentro del movimiento científico general antirracional de hoy, y la que también lo vuelve a situar fuera de él. Pues en esa doctrina hay un elemento de talante espiritual que hace inviable el que se abuse de ella en ningún sentido reaccionario y hostil al espíritu. El mencionado elemento restringe el antiintelectualismo de esa doctrina al conocimiento, pero no le permite contagiar la voluntad. Y esa espiritualidad está ligada precisamente a la idea cuya predominancia ha despertado las más violentas oposiciones a la doctrina de Freud, porque el prejuicio cristiano nos ha habituado a verla a la luz de la impureza y del pecado: está ligada a la idea del sexo. En la medida en que Freud describe la pulsión de muerte y de destrucción como la tendencia de lo vivo a retornar a la falta de tensión de lo inanimado, y hace que a ese «retorno» se oponga el sexo, como «auténtico instinto de vida», al cual va ligada toda tendencia interior hacia el desarrollo ascendente, hacia la unión y el perfeccionamiento, otorga a la sexualidad una disposición para la espiritualidad revolucionaria que el cristianismo estuvo muy lejos de atribuirle.

Todo el mundo sabe que la psicología freudiana de la cultura se basa en gran medida en los destinos pulsionales, y que los conceptos de sublimación y de represión desempeñan un gran papel en ella. El socialismo de Freud, que

aparece con claridad suficiente en bastantes pasajes de sus escritos, tiene sus raíces aquí, en la teoría de la neurosis. Sabemos que para Freud el síntoma neurótico es la consecuencia de la represión; no la consecuencia necesaria, pero sí precisamente la consecuencia patológica. Si nos fijamos con más detalle veremos que Freud contempla todo el estado actual de nuestra cultura bajo el signo y con la imagen de la neurosis de represión. Es algo más que una imagen y que un símbolo; en gran parte hay que entenderlo de manera completamente literal y propia; pero el símbolo va más allá de lo literal. Freud ve en nuestra cultura una perfección y una armonía aparentes, muy poco aseguradas, muy inestables, emparentadas -y no sólo emparentadas- con el estado en que un neurótico sin voluntad de curarse se adapta a sus síntomas y se las apaña con ellos. Es una forma de vida que, dice Freud, «no tiene perspectivas de conservarse duraderamente, ni lo merece».

Y aquí comienza el parentesco, tan sorprendente y tan importante en la historia del espíritu, de su doctrina con la filosofía de aquel romanticismo que aspiraba a hacer consciente lo inconsciente y que está representado por Novalis. La doctrina de Freud posee la misma sensibilidad que poseía la conciencia moral romántica contra el antihumanismo inherente a todo conservadurismo estúpido, contra una piedad que pretende conservar a cualquier precio unas formas de vida prematuras, moralmente injustas y que descansan inseguras sobre lo inconsciente. Significa la necesidad de reblandecer, de disolver mediante el saber crítico, tales órdenes no definitivas. Esa doctrina cree, con el romanticismo, que el desorden puede ser trascendido, cree en niveles superiores, cree en el porvenir. La vía que esa doctrina preconiza es la que lleva a hacer consciente lo inconsciente, la vía del análisis. En esa vía no hay detencio-

nes ni retrocesos, no hay ninguna restauración de las «buenas cosas viejas». La meta hacia la que esa doctrina apunta es una ordenación nueva de la vida, una ordenación merecida, asegurada por lo consciente, basada en la libertad y la veracidad. Tanto por sus medios como por sus fines se la puede calificar de ilustrada. Pero su carácter ilustrado ha pasado por demasiadas cosas como para que sea posible confundirlo con una alegre superficialidad. Se la puede calificar de antirracional, pues su interés investigador la lleva a estudiar la noche, los sueños, los instintos, lo prerracional, y porque en su comienzo se alza el concepto de lo inconsciente. Pero la doctrina está muy lejos de permitir que ese interés la convierta en servidora del espíritu oscurantista, visionario, involutivo. *Es aquella manifestación del irracionalismo moderno que se resiste de modo inequívoco a que se abuse reaccionariamente de ella.* Nosotros estamos convencidos de que ella es uno de los sillares más importantes aportados al cimiento del porvenir, al cimiento de la vivienda de una humanidad liberada y sapiente.

Freud y el porvenir

¡Señoras y caballeros!

A un escritor dedicado como yo a la fabulación literaria, ¿qué lo legitima para intervenir como orador oficial en el homenaje a un gran hombre dedicado a la investigación? O, si es que me es lícito cargar este problema de conciencia sobre los hombros de otros, sobre los hombros de quienes creyeron que debían encomendarme la representación de este papel: ¿cómo se justifica el que una sociedad docta, en nuestro caso una Asociación Universitaria de Psicología Médica, no encargue a uno de los suyos, a un hombre dedicado a la ciencia, el solemnizar con palabras los ochenta años de su maestro, sino que lo encargue a alguien dedicado a la fabulación literaria, esto es, a un espíritu humano cuya orientación esencial no se dirige hacia el saber, hacia la separación, hacia la intelección, hacia el conocimiento, sino hacia la síntesis, hacia una actividad y una producción ingenuas, y que así puede llegar a ser, en todo caso, *objeto* de un conocimiento provechoso, pero al que ni su naturaleza ni su destino capacitan para ser *sujeto* de tal conocimiento?

¿Ocurre esto acaso porque se considera que el fabulador literario, en cuanto es un artista, y además un artista espiritual, está más llamado que otros a solemnizar fiestas espirituales, a celebrar fiestas en general? ¿Ocurre esto acaso porque se considera que él es, por su naturaleza propia, un hombre más apto para las fiestas que el hombre dedicado al conocimiento y a la ciencia? No deseo contradecir esa opinión. Es verdad, el fabulador literario entiende de las fiestas de la vida, entiende incluso de la vida como fiesta. Y con esto rozamos aquí por vez primera, de manera suave y provisional, un motivo que sin duda se halla destinado a representar un papel temático en la música de homenaje espiritual de esta noche.

Pero sin duda el sentido festivo de este acto está más bien, de acuerdo con el propósito de sus organizadores, en el asunto mismo, es decir: en el encuentro solemne y nuevo entre objeto y sujeto, en el encuentro del objeto del conocimiento con el hombre dedicado al conocimiento. Esto es una inversión saturnal de las cosas; en ella, el hombre dedicado a conocer, el intérprete de los sueños, pasa a ser el objeto festivo de un conocimiento soñador. Pero tampoco tengo yo ninguna objeción que hacer a ese pensamiento, y ello, por la simple razón de que también en él resuena ya un motivo que posee un significativo porvenir sinfónico. Plenamente instrumentado, y más comprensible, este motivo retornará luego. Pues, o mucho me engaño, o bien la unión, la fusión, la identidad de sujeto y objeto, el conocimiento intuitivo de la unidad misteriosa del mundo y el yo, del destino y el carácter, del padecer y el hacer, el conocimiento intuitivo, por tanto, del misterio de que la realidad es una obra del alma, o bien, digo, precisamente esto constituye el alfa y el omega de toda iniciación psicoanalítica...

En todo caso, el hecho de que a un fabulador literario se decida nombrarle panegirista de un investigador genial dice algo tanto sobre el uno como sobre el otro; caracteriza a ambos. De aquí brota una relación especial del hombre a quien festejamos con el mundo de la fabulación literaria, con el mundo de la literatura; y de aquí brota también una relación peculiar del fabulador literario, del escritor, con aquella esfera del conocimiento, en la cual el primero es para todos un creador y un maestro. Y lo que es asimismo especial y notable en esta relación mutua, en esta proximidad mutua, es que durante largo tiempo este hecho permaneció desconocido para las dos partes; permaneció en lo «inconsciente», es decir: en aquel territorio del alma cuya exploración y esclarecimiento, cuya conquista para el humanismo es precisamente la misión más auténtica de este espíritu entregado al conocimiento. Las estrechas relaciones que existen entre literatura y psicoanálisis se han vuelto conscientes y sabidas a ambas partes ya desde hace mucho tiempo. Pero el carácter solemne y festivo de esta hora consiste, al menos para mí, para mi sentir, en el encuentro público, que sin duda ocurre ahora por vez primera, de ambas esferas, consiste en la manifestación y confesión demostrativa de esa consciencia.

He dicho que estas conexiones y simpatías tan hondas permanecieron desconocidas para ambas partes durante bastante tiempo. Y de hecho es bien sabido que el espíritu al que se nos ha encargado honrar hoy, Sigmund Freud, el fundador del psicoanálisis como terapéutica y como método universal de investigación, recorrió el duro camino de sus conocimientos en total soledad, en total independencia, únicamente como médico y como investigador de la naturaleza, y que no llegó a tener noticia de los consuelos y de los tónicos que la gran literatura había tenido dis-

puestos para él. Freud no conoció a Nietzsche, en el cual encontramos anticipadas por todos lados, como relámpagos, ciertas intuiciones freudianas; no conoció a Novalis, cuyas románticas ensoñaciones e insinuaciones biológicas se aproximan a menudo, de manera tan asombrosa, a ciertas ideas del psicoanálisis; no conoció a Kierkegaard, cuyo coraje cristiano para los máximos extremos de la psicología le habrían interesado necesariamente en forma profunda y provechosa; y sin duda tampoco conoció a Schopenhauer, melancólico sinfonista de una filosofía de los instintos ávida de conversión y de redención...

Sin duda todo eso tuvo que ser así. Por sí solo, sin conocer tales anticipaciones intuitivas, tuvo Freud que conquistar metódicamente sus saberes. La energía de su conocimiento es probable que haya sido acrecentada por esa situación desfavorable. Y, desde luego, de su seria figura no es posible borrar mentalmente la soledad; aquella soledad de que Nietzsche habla cuando, en su fascinante ensayo titulado «¿Qué significan los ideales ascéticos?», llama a Schopenhauer un «verdadero filósofo», «un espíritu realmente asentado en sí mismo, un varón y un caballero de mirada broncínea, que tiene el coraje de ser él mismo, que sabe estar solo y no espera a jefes de fila ni a indicaciones venidas de arriba»[1]. En la imagen de ese «varón y caballero», que cabalga entre la muerte y el diablo, me he habituado yo a ver al psicólogo de lo inconsciente desde que su figura espiritual penetró en el círculo de mi visión.

Esto ocurrió tardíamente; ocurrió mucho más tarde de lo que cabría haber esperado, si se toma en cuenta la afinidad que con esta ciencia tiene el impulso del fabulador literario en general, y mi naturaleza en particular. Dos tendencias son ante todo las que constituyen esa afinidad. En primer término, el amor a la *verdad,* un sentido de la ver-

dad, una sensibilidad y receptividad para los encantos y amarguras de ésta, el amor a la verdad que se expresa sobre todo como sensibilidad y como clarividencia *psicológicas,* hasta tal punto que el concepto de verdad queda casi absorbido en el concepto de percepción y de conocimiento psicológicos. Y, en segundo término, el sentido de la *enfermedad,* una cierta afinidad -compensada por la salud- con la enfermedad, así como la vivencia de su importancia para la productividad.

En lo que se refiere al amor a la verdad, el amor a la verdad *como psicología,* que es un amor dotado de un temple sufriente y moralista, ocurre que ese amor viene de la gran escuela de Nietzsche. En él salta a la vista, efectivamente, la coincidencia entre la verdad y la verdad psicológica, la coincidencia entre el hombre del conocimiento y el psicólogo. Su orgullo de la verdad, su concepto mismo de la honestidad y de la limpieza intelectual, su coraje de saber y su melancolía de saber, su autoconocimiento, que es su autoverdugo, todo esto tiene un significado psicológico, un carácter psicológico. Y yo no olvido jamás la corroboración y profundización educativas que mis propias disposiciones experimentaron gracias a la vivencia de la pasión psicológica de Nietzsche. La expresión «náusea del conocimiento» se encuentra en mi obra *Tonio Kröger.* Esa obra tiene un sello muy nietzscheano, y su melancolía adolescente apunta a lo que de hamletiano hay en la naturaleza de Nietzsche, en la que mi propia naturaleza se reflejaba; una naturaleza con vocación de saber, pero que propiamente no había nacido para el saber. Estoy hablando de dolores y tristezas juveniles que los años maduros han transportado a un plano de mayor serenidad, de mayor sosiego. Pero la inclinación a entender psicológicamente la verdad y el saber, la inclinación a equiparar éstos con la

psicología, a sentir las verdades psicológicas como la voluntad de verdad en cuanto tal y a sentir la psicología como verdad, en el sentido más propio y valiente de esa palabra, tal inclinación, a la que sin duda se ha de calificar de naturalista y que hay que atribuir a la educación recibida del naturalismo literario, tal inclinación ha permanecido dentro de mí y es una condición previa de mi apertura a esa ciencia natural del alma que lleva el nombre de psicoanálisis.

La segunda condición, dije, es el sentido de la enfermedad, o dicho más exactamente: el sentido de la enfermedad como medio de conocimiento.

Y también este sentido de la enfermedad se podría hacer derivar de Nietzsche. De Nietzsche, el cual sabía bien lo mucho que él debía a su enfermedad y que en cada página parece enseñar que sin experiencia de la enfermedad no hay saber profundo y que toda salud superior ha de haber recorrido el camino que pasa a través de la enfermedad. También este sentido cabría atribuirlo, por tanto, a la vivencia de Nietzsche, si no fuera porque está estrechamente hermanado con la esencia del hombre espiritual en cuanto tal, sobre todo con la del fabulador literario, e incluso con la esencia de toda humanidad y todo humanitarismo, de los cuales el fabulador literario es tan sólo, en efecto, una expresión llevada a su cumbre. «*L'humanité* -dijo Victor Hugo- *s'affirme par l'infirmité.*» Esta frase reconoce, con orgullosa franqueza, la delicada constitución de todo humanitarismo y de toda cultura superiores, reconoce que éstos son expertos en el campo de la enfermedad. El ser humano ha sido llamado «el animal enfermo»[2] en razón de las tensiones gravosas y las dificultades enaltecedoras que le vienen impuestas por su situación intermedia entre la naturaleza y el espíritu, entre el animal y el án-

gel. ¿Qué puede haber, pues, de extraño en el hecho de que sea por el lado de la enfermedad por donde la investigación haya realizado sus avances más profundos en las oscuridades de la naturaleza humana, en el hecho de que la enfermedad, y en concreto la neurosis, haya mostrado ser un medio de conocimiento antropológico de primer rango?

El hombre dedicado a la fabulación literaria que yo soy sería desde luego el último en extrañarse de ello. Más bien debería sorprenderle el hecho de que, siendo tan fuerte, tan general y tan personal su disponibilidad, haya tardado tanto tiempo en percatarse de las relaciones de simpatía que vinculan su existencia con la investigación psicoanalítica y con la obra de Freud. Debería sorprenderle el hecho de haberse dado cuenta de esto tan sólo cuando hacía ya mucho tiempo que esta doctrina no era ya únicamente un método terapéutico -aceptado o discutido-, sino que había sobrepasado, antes bien, el ámbito meramente médico y se había convertido en un movimiento universal que había invadido todos los campos del espíritu y de la ciencia; la investigación de la literatura y del arte, la historia de las religiones y la prehistoria, la mitología, la etnología, la pedagogía y tantas otras cosas. Esto había ocurrido gracias al celo con que ciertos adeptos de esa doctrina se habían dedicado a completarla y a aplicarla y habían puesto alrededor del núcleo psiquiátrico-médico del psicoanálisis ese aura de influencias más generales.

Incluso sería exagerado decir que fui yo quien llegó al psicoanálisis: él fue el que vino a mí. Gracias al interés amistoso que el psicoanálisis, por intermedio de algunos de sus discípulos y representantes, mostró una y otra vez por mi labor, desde *El pequeño señor Friedemann* hasta *La muerte en Venecia*, desde *La montaña mágica* hasta la novela sobre José, me dio a entender que yo tenía algo que

ver con él, que a mi manera yo era hasta cierto punto «del ramo», y me hizo adquirir consciencia, como sin duda también le ocurrió a él, de las simpatías que allí estaban latentes, y que eran unas simpatías «preconscientes». Y mi estudio de las obras psicoanalíticas me hizo reconocer, bajo el ropaje literario y mental de la exactitud propia de las ciencias naturales, cosas que me eran profundamente familiares y que procedían de mis vivencias espirituales tempranas.

Permítanme, señoras y caballeros, que continúe todavía un poco en este estilo autobiográfico, y no tomen a mal el que en apariencia ¡esté hablando de mí mismo, en lugar de estar hablando de Freud! Hablar sobre él es cosa a la que yo apenas me atrevo. Pues, ¿qué novedades sobre Freud podría yo tener la esperanza de decir al mundo? Yo estoy hablando *en honor de Freud,* estoy hablando en honor de él también y precisamente cuando hablo de mí mismo y cuando les relato a ustedes cómo yo me hallaba preparado de forma muy honda y peculiar para los conocimientos provenientes de Freud, gracias a decisivas impresiones formativas de mi juventud.

Más de una vez he hablado, en recuerdos y confesiones, de aquella vivencia estremecedora, de aquella vivencia que, en una mezcla notabilísima, era a la vez embriagante y educativa, que representó en mi adolescencia el conocimiento de la filosofía de Arturo Schopenhauer, una filosofía a la que aquel adolescente levantó un momento en su novela *Los Buddenbrook.* El impávido coraje de la verdad, que constituye la moralidad de la psicología profunda psicoanalítica, había salido a mi encuentro por vez primera en el pesimismo de una metafísica que estaba ya fuertemente armada con las ciencias naturales. En oscura revolución contra la creencia de milenios, esa metafísica ense-

ñaba la primacía del instinto sobre el espíritu y la razón; enseñaba que la *voluntad* era el núcleo y el fundamento esencial del mundo, del hombre y de todo el resto de la creación; y enseñaba que el intelecto era secundario y accidental, pues era el servidor y la lámpara de la voluntad. No lo hacía por maldad antihumanista, que es el mal motivo de doctrinas actuales hostiles al espíritu; lo hacía por el riguroso amor a la verdad propio de un siglo que *por* idealismo combatía el idealismo. Ese siglo XIX fue tan veraz que incluso, en Ibsen, quiso reconocer como imprescindible la mentira, la «mentira vital». Y muy fácil de ver es la gran diferencia que existe entre afirmar la mentira por pesimismo dolorido y por ironía amarga, o sea por amor al espíritu, o afirmarla por odio al espíritu y a la verdad. No todo el mundo ve hoy con claridad esa diferencia.

Ahora bien, el psicólogo de lo inconsciente, Freud, es un hijo auténtico del siglo de los Schopenhauer y los Ibsen, siglo en cuya mitad nació. ¡Qué parentesco tan estrecho tiene la revolución de Freud con la revolución schopenhaueriana! ¡Qué parentesco tan estrecho, y no sólo en sus contenidos, sino también en su talante moral! El descubrimiento por Freud del importante papel que el inconsciente, el «ello», desempeña en la vida anímica del ser humano, tuvo y tiene para la psicología clásica –para la cual consciencia y vida anímica son una misma cosa– el mismo carácter de escándalo que la teoría schopenhaueriana de la voluntad tuvo para toda la credulidad filosófica en la razón y en el espíritu. En verdad, el temprano amante de *El mundo como voluntad y representación* que yo fui hállase como en su propia casa en el admirable tratado perteneciente a las *Nuevas lecciones de introducción en el psicoanálisis*, de Freud, y que se titula: «La división de la personalidad psíquica». En él se describe el reino anímico del inconsciente,

el «ello», con palabras que de igual manera, y con idéntica vehemencia, y a la vez con el mismo acento de interés intelectual, de interés fríamente médico, podría haber usado Schopenhauer para describir su sombrío reino de la voluntad.

El territorio del «ello», dice Freud, «es la parte oscura, inaccesible, de nuestra personalidad; lo poco que de él sabemos lo hemos logrado adquirir por el estudio de la elaboración onírica y de la formación de síntomas neuróticos». Freud describe el «ello» como un caos, como una caldera de excitaciones hirvientes. El «ello», dice nuestro autor, está, por así decirlo, abierto en su fondo hacia lo somático, y allí se apropia de las apetencias pulsionales que en él encuentran su expresión psíquica, sin que se conozca en qué sustrato. Con las pulsiones el «ello» se carga de energía; pero él carece de organización, no aporta ninguna voluntad general, sino sólo el afán de apaciguar las exigencias de las pulsiones, manteniendo el principio de placer. Allí no tienen vigencia las leyes del pensamiento lógico, y ante todo no tiene vigencia el principio de contradicción. «Impulsos contrapuestos coexisten unos junto a otros, sin eliminarse recíprocamente, y sin diferenciarse; a lo sumo, bajo la coerción económica dominante de la derivación de energía, se unen para alcanzar un compromiso...»

Ya ven ustedes, señoras y caballeros, que estos estados son unos estados que, de acuerdo con la experiencia de la historia de nuestro tiempo, pueden contagiarse con mucha facilidad al «yo» mismo, a todo un «yo» de las masas, en virtud de una enfermedad moral producida por la adoración de lo inconsciente, por la glorificación de su «dinámica», que, según se dice, sería la única que favorecería a la vida, por la glorificación sistemática de lo primitivo e irracional.

Pues el inconsciente, el «ello», es primitivo e irracional, es puramente dinámico. No conoce valoración alguna, no conoce ni el bien ni el mal, no conoce moral. Ni siquiera conoce el tiempo; no conoce ningún decurso temporal, ni tampoco ningún cambio del proceso anímico producido por ese decurso temporal. «Los impulsos de deseos -dice Freud- que jamás han rebasado el "ello", o las impresiones que han sido hundidas en él por la represión, son virtualmente inmortales, se comportan, incluso pasados varios decenios, como si acabaran de ocurrir. Sólo se las puede reconocer como pertenecientes al pasado, sólo se las puede desvalorizar y despojar de su energía, si se las vuelve conscientes mediante la elaboración psicoanalítica.» Y en esto, añade Freud, consiste ante todo el efecto terapéutico del tratamiento psicoanalítico.

Después de lo dicho comprendemos cuán antipática ha de resultar la psicología profunda del psicoanálisis a un «yo» que, ebrio de la religiosidad de lo inconsciente, ha caído también él en un estado de dinámica inframundana. Está muy claro que, y por qué razones, semejante «yo» nada quiere saber del psicoanálisis. Y está muy claro que, y por qué razones, no está permitido pronunciar en su presencia el nombre de Freud.

Y ahora, con respecto al «yo» mismo en general, lo que con él ocurre es casi conmovedor, es algo que nos llena realmente de preocupación. El «yo» es una parte pequeña, una parte adelantada, iluminada y despierta del «ello»; más o menos a la manera como Europa es una provincia pequeña, una provincia despertada de la vasta Asia. El yo es «aquella parte del "ello" que fue modificada por la proximidad y el influjo del mundo exterior, organizada para acoger los estímulos y para servir de protección contra ellos, siendo así comparable a la capa cortical en la que se

envuelve un grumito de sustancia viviente». He aquí una expresiva imagen biológica. Freud escribe desde luego una prosa sumamente expresiva, es un artista del pensamiento, igual que Schopenhauer, y es, igual que éste, un escritor de talla europea.

Según Freud, la relación con el mundo exterior resulta decisiva para el yo, y la tarea de éste consiste en representar ese mundo exterior ante el «ello», ¡para bien del «ello»! Pues en su tendencia ciega a apaciguar las pulsiones, éste no escaparía a la destrucción si no prestase atención a ese fortísimo poder exterior. El yo observa el mundo exterior, tiene recuerdos, intenta con sinceridad diferenciar lo que es objetivamente real de lo que es un añadido procedente de fuentes internas de excitación. El yo domina, por encargo del «ello», la palanca de la motilidad, de la acción, pero ha intercalado entre el apetito y la acción un aplazamiento, que es el trabajo del pensamiento. Y durante ese aplazamiento el yo pide consejo a la experiencia y posee una cierta superioridad regulativa frente al principio de placer, el cual domina sin límites en el inconsciente y al que el yo corrige mediante el principio de realidad.

Mas, en todo esto, ¡qué débil es el yo! Incrustado entre el inconsciente, el mundo exterior y lo que Freud llama el «super-yo», la conciencia moral, el yo lleva una vida bastante nerviosa y angustiada. Su dinámica propia es bastante floja. Toma prestadas sus energías al «ello», y en conjunto tiene que ejecutar los propósitos de éste. Al yo le gustaría considerarse a sí mismo, desde luego, como el jinete, y considerar el inconsciente como el caballo. Pero con mucha frecuencia el yo es cabalgado por el inconsciente. Y nosotros preferimos añadir aquí lo que Freud, por moralidad racional, omite añadir, a saber: que en determinadas circunstancias es de esta manera un tanto ilegítima como más lejos llega el yo.

Pero la descripción que Freud hace del «ello» y del «yo», ¿no es exactamente la descripción que Schopenhauer hace de la «voluntad» y del «intelecto», no es una trasposición de la metafísica schopenhaueriana a la esfera psicológica? Y a quien como yo, tras haber recibido de Schopenhauer la iniciación metafísica, ha saboreado además en Nietzsche los dolorosos encantos de la psicología, ¿cómo no habían de llenarle sentimientos de familiaridad y de reconocimiento cuando, alentado por personas domiciliadas en el reino psicoanalítico, paseó por vez primera su mirada en él?

Ese alguien ha tenido también esta experiencia: el conocimiento del reino psicoanalítico repercute de la manera más intensa y peculiar sobre las impresiones tempranas, cuando las renueva tras haber paseado su mirada por el psicoanálisis. Tras haber estado junto a Freud, ¡de qué modo tan distinto vuelve uno a leer, a la luz de los descubrimientos freudianos, una reflexión como el gran ensayo de Schopenhauer titulado «Sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo»! Y aquí, señoras y caballeros, estoy en vías de señalar cuál es el punto de contacto más íntimo y más secreto que existe entre el mundo científico-natural de Freud y el mundo filosófico de Schopenhauer. El ensayo mencionado, que es un prodigio de profundidad y de agudeza, constituye ese punto de contacto.

El misterioso pensamiento que en él desarrolla Schopenhauer es, dicho con brevedad, el siguiente: que de igual manera que en los sueños nuestra propia voluntad, sin sospecharlo, aparece como el destino objetivo-inexorable, y todo en los sueños viene de nosotros mismos, y cada uno es el secreto director teatral de sus sueños, así también en la realidad –ese gran sueño que un ser único, la voluntad, sueña con nosotros–, nuestros destinos, lo que nos acaece, acaso sean un producto brotado de lo más íntimo

de nosotros mismos, de nuestra voluntad, y por tanto acaso nosotros mismos seamos propiamente los que hemos dispuesto aquello que parece acaecernos.

Estoy haciendo, señoras y caballeros, un resumen muy insuficiente. En verdad son éstas unas reflexiones que poseen una intensísima fuerza de sugestión y una poderosa amplitud de vibración. Pero no es sólo que la psicología de los sueños a que Schopenhauer recurre tenga ya un explícito carácter psicoanalítico. Es que tampoco faltan el argumento y el paradigma de la sexualidad. Y así, todo ese complejo de pensamiento es en tan alto grado una insinuación de concepciones propias de la psicología profunda, son en tan alto grado una anticipación filosófica de ésta, ¡que uno se queda asombrado! Pues, para repetir lo que dije al comienzo: en el misterio de la unidad del yo y el mundo, del ser y el acontecer, en el percatarse de que lo aparentemente objetivo y accidental es un acto del alma, creo yo reconocer el núcleo más íntimo de la doctrina psicoanalítica.

Me viene ahora a la memoria una tesis formulada por un vástago inteligente, pero algo ingrato, de esta doctrina, C. G. Jung, en su importante introducción al *Libro tibetano de los muertos.* «Es mucho más inmediato, mucho más sorprendente, mucho más impresionante y, por ello, mucho más convincente –dice– el ver cómo *suceden* las cosas que el observar cómo las *hacemos.*» Es ésta una tesis atrevida, incluso una tesis loca, que muestra muy claramente con qué tranquilidad se ven hoy, en una determinada escuela psicológica, ciertas cosas que todavía a Schopenhauer le parecían una osadía enorme y como un «exorbitante» riesgo del pensamiento. La tesis citada, que desenmascara el «ocurrirnos cosas» como un «hacerlas nosotros», ¿sería imaginable sin Freud? ¡Jamás de los jamases! Esa tesis

debe todo a Freud. Está cargada de presupuestos y no sería inteligible, y ni siquiera podría haberse escrito, sin todo aquello que el psicoanálisis ha divisado y sacado a la luz a propósito de los errores que se cometen al hablar y al escribir, a propósito de todo el ámbito de los actos fallidos, a propósito de la huida a la enfermedad, a propósito del instinto de autopunición, a propósito de la psicología de las desgracias, a propósito de la magia de lo inconsciente. Pero aquella frase tan densa, incluidos sus presupuestos psicológicos, tampoco habría sido posible sin Schopenhauer y sin su especulación, la cual fue una especulación inexacta, pero audaz y precursora.

Tal vez sea éste, señoras y caballeros, el momento apropiado para polemizar festivamente un poco contra Freud. Éste, desde luego, no tiene en mucha estima a la filosofía. El sentido de la exactitud que es propio de quien investiga en el campo de las ciencias naturales apenas le permite ver en la filosofía una ciencia. A la filosofía Freud le hace el reproche de que esté convencida de poder ofrecer una imagen del mundo coherente e íntegra; de que sobrestime el valor cognoscitivo de las operaciones lógicas; de que incluso crea que la intuición es una fuente de saber; y de que sea esclava de tendencias animistas, en la medida en que cree en la magia de las palabras y supone que la realidad es influida por el pensamiento. Pero, ¿sería esto en verdad una exagerada autoestimación de la filosofía? ¿Es que alguna vez ha sido modificado el mundo por alguna otra cosa que no fuera el pensamiento y su soporte mágico, la palabra? Yo creo que de hecho la filosofía pertenece a un orden anterior y superior a las ciencias de la naturaleza, y creo que toda la metodicidad y toda la exactitud de éstas se hallan al servicio de la voluntad histórico-espiritual de la filosofía. Pues siempre se trata, en última instancia, del

quod erat demonstrandum. La ausencia de presupuestos de la ciencia es, o debería ser, un hecho *moral.* Pero, vista desde la perspectiva del *espíritu,* esa ausencia de presupuestos es probablemente lo que Freud denomina una ilusión. Llevando las cosas al extremo, podría decirse que jamás la ciencia ha hecho descubrimiento alguno para el que no haya sido autorizada e inducida por la filosofía.

Quede dicho aquí esto de paso. Demorémonos un momento, para los fines que perseguimos, en el pensamiento enunciado por Jung, el cual utiliza con predilección -y así lo hace también en aquel prólogo- resultados picoanalíticos para tender un puente de entendimiento entre el pensamiento occidental y el esoterismo oriental. Nadie ha formulado con tanta agudeza como él el pensamiento schopenhaueriano-freudiano de que «el dador de todos los datos habita dentro de nosotros mismos; una verdad que, pese a toda su evidencia, no es sabida *jamás* ni en las cosas máximas ni en las mínimas, aun cuando con mucha frecuencia sería muy necesario, más aún, sería indispensable saberla». Una gran conversión, una conversión llena de sacrificios, opina Jung, es necesaria sin duda para ver cómo el mundo viene «dado» desde la esencia del alma; pues la esencia animal del hombre se resiste a considerarse a sí misma como la hacedora de sus datos. Es verdad que, desde siempre, el Oriente ha mostrado ser más fuerte que el Occidente en lo que respecta a la superación de lo animal. Y, por ello, no es necesario que nos asombremos cuando oímos decir que, según la sabiduría oriental, también los dioses forman parte de los «datos» que brotan del alma y son una misma cosa con ésta, son resplandor y luz del alma humana. Este saber, que, según el *Libro de los muertos,* se le da como viático al difunto, es para el espíritu occidental una paradoja que resulta antagónica a su ló-

gica, pues ésta establece una distinción entre sujeto y objeto y se resiste a incluir a éste en aquél o a hacerlo brotar de aquél. Es cierto que la mística europea conoció tales vértigos y que Angelus Silesius dejó dicho:

Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
*Werd' ich zunicht, er muss vor Not den Geist aufgeben**.

Pero en conjunto una concepción de Dios que fuera una concepción psicológica de éste, la idea según la cual la divinidad no sería puro dato, realidad absoluta, sino una misma cosa con el alma y estaría ligada a ella, esa concepción y esa idea no serían tolerables para la religiosidad occidental; con esto esa religiosidad perdería a Dios. Y, sin embargo, religiosidad significa precisamente ligazón, y en el *Génesis* se habla de un «lazo» o «Alianza» entre Dios y el hombre, alianza cuya psicología yo he intentado dar en mi novela mítica titulada *José y sus hermanos.*

Sí, permítanme ustedes que yo hable aquí de esta obra mía -tal vez ella tenga cierto derecho a ser mencionada aquí, en una hora de encuentro festivo entre la literatura de fabulación y la esfera psicoanalítica-. Es bastante curioso -y quizá no sólo para mí- el hecho de que en esa obra mía precisamente sea dominante aquella teología psicológica que Jung atribuye a la sabiduría iniciática de Oriente. El Abraham que aparece en mi novela es en cierta medida padre de Dios. Lo ha visto y lo ha producido con su pensamiento. Las poderosas propiedades que Abraham atribuye a Dios son sin duda una posesión originaria de éste. No es Abraham quien engendra esas propiedades; pero en cierto

*. Yo sé que sin mí no puede Dios vivir un solo instante;
Si yo soy aniquilado, él tiene que expirar de indigencia.

sentido, sí las engendra, puesto que las conoce y con su pensamiento las hace reales. Las poderosas propiedades de Dios –y, con ello, Dios mismo– son sin duda algo dado objetivamente fuera de Abraham, pero *a la vez,* también están dentro de éste y son suyas. En ciertos instantes el poder de la propia alma de Abraham apenas es distinguible de aquellas propiedades; ese poder se entreteje y se amalgama con ellas al conocerlas, y éste es el origen de la Alianza que el Señor concierta luego con Abraham y que es tan sólo la corroboración explícita de un hecho interior. En la novela se dice que la Alianza es concertada en interés de ambas partes y que tiene como finalidad última la santificación de ambas partes. La indigencia humana y la indigencia divina se entretejen aquí de tal modo que apenas es posible decir de qué lado, si del divino o del humano, partió la primera incitación a esa cooperación. Mas, en todo caso, la institución de esa cooperación expresa que la santificación de Dios y la santificación del hombre representan un proceso doble, y que ambas partes están «aliadas», «ligadas», de la manera más íntima. ¿Para qué, si no, cabría preguntar, sería necesaria una alianza?

El alma como dadora de lo dado. Yo sé bien, señoras y caballeros, que en la novela ese pensamiento ha pasado a un plano irónico, a un plano irónico que es desconocido por ese pensamiento tanto en su forma de sabiduría oriental como en su forma de psicología psicoanalítica. Pero la coincidencia involuntaria, y sólo *a posteriori* descubierta, tiene en sí algo excitante. ¿He de llamarla influencia? Es, más bien, simpatía, una cierta proximidad espiritual, de la cual, sin duda, tuvo consciencia el psicoanálisis antes que yo y de la que brotaron aquellas atenciones literarias que yo hube de agradecer desde muy pronto al psicoanálisis.

La última de ellas fue el envío de una separata de la revista *Imago*, el trabajo de un docto vienés de la escuela de Freud, titulado «Sobre la psicología de las biografías antiguas», un título realmente seco, en el que apenas se anuncian las cosas tan notables a que él sirve de etiqueta. El autor muestra en ese trabajo cómo las biografías de la Antigüedad –unas biografías ingenuas, nutridas y determinadas por las leyendas y por lo popular–, y sobre todo las biografías de los artistas, incluyen en la historia de su héroe rasgos y sucesos fijos, rasgos y sucesos esquemático-típicos, un repertorio de fórmulas biográficas, por así decirlo, de índole convencional. Y muestra que hacen eso como para autolegitimarse y para mostrar que son unas biografías auténticas, correctas; correctas en el sentido de «tal como ha sido siempre» o «tal como está escrito». Pues el reconocer es algo que tiene mucha importancia para el hombre; a éste le gustaría encontrar lo viejo en lo nuevo, y lo típico en lo individual. En esto reside toda la familiaridad propia de la vida. Pues si ésta se presentase como algo completamente nuevo, único e individual, y no ofreciese la posibilidad de reencontrar en ella cosas conocidas desde antiguo, entonces no podría dejar de causar horror y desconcierto.

La pregunta que se plantea el estudio a que aquí estoy refiriéndome es la siguiente: si es posible trazar una frontera neta e inequívoca entre lo que en las biografías de la Antigüedad es repertorio de fórmulas y lo que es posesión individual de la vida del artista, es decir, entre lo típico y lo individual; una pregunta que basta hacer para que reciba una respuesta negativa. La vida es de hecho una mezcla de elementos formularios y elementos individuales, una fusión de ambos, y en ella lo individual, por así decirlo, se limita a sobresalir por encima de lo formulario-impersonal.

Muchas cosas extrapersonales, muchas identificaciones inconscientes, muchos elementos esquemático-convencionales son determinantes del vivir; del vivir no sólo del artista, sino del vivir del hombre en cuanto tal. «Muchos de nosotros -dice el autor- "vivimos" también hoy un tipo biográfico, vivimos el destino de un estamento, de una clase social, de una profesión. La libertad que el hombre tiene de configurar su vida hemos de vincularla, desde luego, de forma muy estrecha con aquella atadura que designamos con el nombre de "*vita* vivida".»

Y en ese mismo instante, para mi alegría, sólo para mi alegría, pero no, apenas, para mi sorpresa, el autor comienza a citar ejemplos sacados de mi novela sobre José, cuyo motivo fundamental es precisamente esta idea de la «*vita* vivida», la vida considerada como una imitación, como un «seguir las huellas», como una identificación, cosas todas éstas que practica, con una solemnidad humorística, sobre todo Eliezer, el maestro de José. Pues, gracias a que el tiempo queda en suspenso, todos los Eliezer del pasado confluyen en el yo actual, de tal modo que este Eliezer, el maestro de José, habla en primera persona de otro Eliezer, el que fue el siervo más viejo de Abraham, aunque, en realidad, aquél no sea éste en modo alguno.

Debo confesarlo: esa asociación de ideas es extraordinariamente legítima. El artículo a que estoy refiriéndome señala con toda precisión el punto en el que el interés psicológico pasa a ser un interés *mítico*. Y pone de manifiesto que lo típico es ya también lo mítico, y que, en lugar de decir «*vita* vivida», puede decirse también «mito vivido». Pero el mito vivido es la idea épica de mi novela. Y bien me doy cuenta de que a partir del momento en que yo, en cuanto narrador, di el paso que lleva de lo individual-bur-

gués a lo típico-mítico, mi relación con la esfera psicoanalítica ha entrado, por así decirlo, en su estadio agudo. Tan congénito es al psicoanálisis el interés mítico, como congénito es a la actividad literaria fabuladora el interés psicológico. La insistencia del psicoanálisis en el retorno a la niñez del alma individual es también ya, a la vez, la insistencia en un retorno a la niñez del ser humano, a lo primitivo y a los mitos. Freud mismo ha confesado que toda la ciencia natural, toda la medicina y toda la psicoterapia ha sido para él un rodeo y una vuelta –que ha durado su vida entera– para retornar a la pasión primera de su juventud por la historia de la humanidad, por los orígenes de la religión y de la moralidad, un interés que, en la cumbre de su vida, ha hecho una irrupción tan grandiosa en su obra *Tótem y tabú.*

En la expresión «psicología profunda», el adjetivo «profunda» posee también un sentido temporal. Los fondos primordiales del alma humana son también a la vez el *tiempo primordial,* son aquella profundidad fontal de los tiempos en que el mito se halla como en su casa y funda las normas y formas primordiales de la vida. Pues mito quiere decir fundación de vida; mito quiere decir esquema intemporal, fórmula piadosa en que la vida ingresa al reproducir, a partir del inconsciente, los rasgos del mito. No cabe duda de que la adquisición del modo típico-mítico de ver las cosas hace época en la vida del narrador que yo soy. Esa adquisición significa una elevación peculiar de mi temple artístico, una nueva serenidad en el conocer y en la actividad configurativa, serenidad que suele estar reservada a los años tardíos de la vida. Pues en la vida de la humanidad lo mítico representa desde luego una etapa temprana y primitiva, pero en la vida del individuo es una etapa tardía y madura. Lo que con ello se adquiere es la mirada

capaz de ver la verdad superior que se representa en la realidad; es el sonriente saber acerca de lo eterno, de lo que es siempre, de lo válido; es el sonriente saber acerca del esquema en el cual y *según el cual* vive aquello de lo que se supone que es enteramente individual, y que no se da cuenta, en la ingenua presunción de su originalidad y unicidad, de hasta qué punto su vida es fórmula y repetición, es un caminar siguiendo huellas pisadas por muchos. El carácter es un papel mítico que es representado en la cándida creencia de una unicidad y una originalidad ilusorias, como si se tratase, por así decirlo, de una invención muy propia e independiente. Pero aun así es representado con una dignidad y una seguridad que no le vienen, a este actor que acaba de llegar al escenario y está actuando en él, de su presunta originalidad y unicidad; antes bien, él extrae esa dignidad y esa seguridad, por el contrario, de una consciencia muy profunda de estar representando otra vez algo regulado y fundado y de estar comportándose en todo caso modélicamente a su manera, tanto si ese carácter es bueno como si es malo, tanto si es noble como repulsivo.

De hecho, si ese actor -si su realidad- estuviera situado en lo que es actual y único, no sabría comportarse en absoluto; carecería de apoyo, de consejo; estaría lleno de perplejidades y de confusiones con respecto a sí mismo; no sabría con qué pie empezar a andar ni qué cara poner. La dignidad y la seguridad con que representa su papel residen, sin embargo, de modo inconsciente, precisamente en esto: en que con él vuelve a manifestarse y vuelve a hacerse presente algo intemporal; es una dignidad mítica, y esa dignidad la posee también el carácter mísero e indigno; es una dignidad natural, pues procede de lo inconsciente.

Ésta es la mirada que el narrador de orientación mítica dirige a los fenómenos. Y, ustedes lo ven sin duda, es una mirada irónicamente superior. Pues aquí el conocimiento mítico se da tan sólo en el contemplador, no en lo contemplado. Mas, ¿qué sucedería si la visión mítica se subjetivizase? ¿Si penetrase en el yo que está representando un papel y se despertase en él? ¿De tal manera que ese yo se hiciera consciente, con un orgullo complacido o sombrío, de su tipicidad, si ese yo «celebrase» su papel en la tierra y encontrase la dignidad exclusivamente en el conocimiento de que él representa otra vez en su carne lo fundado, de que él encarna otra vez lo fundado? Sólo entonces, puede decirse, habría «mito vivido». Y no se crea que esto es algo nuevo y nunca experimentado. La vida en el mito, la vida como repetición solemne, es una forma de vida histórica. La Antigüedad vivió así.

Un ejemplo es la figura de la egipcia Cleopatra. Cleopatra es entera y totalmente una figura de Ista-Astarté, una Afrodita en persona. También Bachofen, en su caracterización del culto báquico, de la cultura dionisíaca, ve en la reina la imagen perfecta de una diosa dionisíaca, la cual, según Plutarco, representa el papel de la mujer convertida en encarnación terrenal de Afrodita más por un culto espiritual del erotismo que por sus encantos físicos. Esta condición afrodítica de Cleopatra, este su papel de Hator-Isis, no es sólo, sin embargo, algo objetivo-crítico que Bachofen y Plutarco hubieran dicho de ella; era también el contenido de la existencia subjetiva de Cleopatra, la cual vivía ese papel. Su forma de morir lo indica. Según se cuenta, se mató colocándose en el pecho una sierpe venenosa. Pero la serpiente era el animal de Istar, de la Isis egipcia, la cual es representada también con el vestido escamoso de una serpiente. Y se conoce una estatuilla de Istar en

la que ésta aparece colocándose una serpiente en el pecho. Así pues, si la forma de morir de Cleopatra fue la que dice la leyenda, esa forma de morir habría sido una demostración del sentimiento mítico de su yo. ¿No llevaba Cleopatra también el tocado propio de Isis, la cofia con buitres, y no se adornaba con las insignias propias de Hator, los cuernos de vaca con el disco solar situado en medio de ellos? Fue una alusión significativa el hecho de que Cleopatra impusiera los nombres de Helios y Selena a los hijos que tuvo con Antonio. No cabe duda, Cleopatra fue una mujer significativa -entendiendo la palabra «significativa» en el sentido que tenía en la Antigüedad-. ¡Ella sabía quién era y qué huellas seguía!

El yo de la Antigüedad y la consciencia que ese yo tenía de sí mismo eran diferentes de los nuestros; no estaban delimitados de una manera tan excluyente, tan neta. Aquel yo estaba abierto hacia atrás, por así decirlo, y de lo pasado tomaba muchas cosas que luego repetía en el presente y que con él estaban «allí de nuevo». El filósofo español de la cultura Ortega y Gasset expresa esto diciendo que el hombre antiguo, antes de hacer algo, daba un paso atrás, como el torero antes de tirarse a matar. El hombre antiguo, dice Ortega y Gasset, busca en el pasado un modelo en el cual se introduce como en una escafandra de buzo, para de esta manera, a la vez protegido y deformado, zambullirse en los problemas actuales. Por ello su vivir es en cierto modo un re-vivir, un comportamiento arcaizante.

Mas precisamente esa vida como re-vivificación, como re-vivir, es la vida en el mito. Alejandro Magno siguió las huellas de Milcíades. Y con respecto a César, sus biógrafos antiguos estaban convencidos, con razón o sin ella, de que quería imitar a Alejandro. Pero este «imitar» es algo que tiene un alcance mucho mayor del que hoy percibimos al

escuchar o emplear esa palabra. Es la identificación mítica, que a la Antigüedad le resultaba especialmente familiar, pero que también llega hasta nuestros días y que sigue siendo posible psíquicamente en todo momento. El sello antiguo que tenía la figura de Napoleón es algo que se ha subrayado a menudo. Napoleón lamenta que la situación de la consciencia moderna no le permitiera presentarse como el hijo de Júpiter-Amón, como hizo Alejandro Magno. Pero no cabe duda de que, en la época de sus aventuras orientales, Napoleón se confundió míticamente a sí mismo al menos con Alejandro Magno. Y más tarde, cuando se decantó por Occidente, declaró: «Yo *soy* Carlomagno». Obsérvese lo que aquí se dice. No «Yo recuerdo a Carlomagno»; no «Mi posición es similar a la suya»; ni tampoco «Yo soy como él»; sino simplemente: «Yo *soy* Carlomagno». Es la fórmula del mito.

En las épocas antiguas la vida, en todo caso la vida significativa, era, pues, el restablecimiento del mito en carne y hueso. Esa vida se refería y se remitía al mito; sólo por el mito, sólo por su referencia a lo pasado se mostraba como vida auténtica y significativa. El mito es la legitimación de la vida. Sólo por el mito y en el mito encuentra la vida su consciencia de sí, su justificación y consagración. Hasta en la muerte representó Cleopatra de modo solemne su papel de Afrodita, ¿y se puede vivir y morir de modo más significativo, de manera más digna que celebrando el mito? Piensen ustedes también en Jesús y en su vida, que fue una vida «para que se cumpliese lo que está escrito». Dado el carácter de cumplimiento que la vida de Jesús posee, no es fácil establecer una diferencia entre las estilizaciones de los evangelistas y la consciencia que de sí mismo tenía Jesús. Pero sus palabras en la cruz a la hora nona, «Eli, Eli, lama asabthani», no fueron en modo alguno, contra lo que pa-

rece, un grito de desesperación y decepción, sino, por el contrario, un supremo sentimiento mesiánico de sí mismo. Pues esas palabras no son «originales», no son un grito espontáneo. Son el comienzo del Salmo 22, el cual es, desde el principio hasta el final, una pronosticación y un anuncio del Mesías. Jesús hizo una cita; y esa cita significaba: «¡Sí, el Mesías soy yo!». De igual modo, también Cleopatra hacía una cita cuando, para morir, acercó la serpiente a su pecho; también esa cita quería significar: «¡Yo soy Istar!».

Reparen ustedes, señoras y caballeros, en la palabra «celebrar» que he usado en este contexto. Es excusable e incluso obligada. La vida como cita, la vida en el mito, es una especie de celebración. En la medida en que esa vida es un «hacer presente», un «rememorar», se convierte en una acción festiva, en la realización, por un celebrante, de algo prescrito, en un acontecimiento importante, en una fiesta. El sentido de la fiesta ¿no consiste en el retorno como «hacer presente», como actualizar? Todas las Navidades vuelve a nacer en la tierra el Niño que salvará al mundo y que está destinado a sufrir, morir y ascender al cielo.

La fiesta es la abolición del tiempo, es un suceso destacado, es una acción solemne que se desarrolla de acuerdo con un prototipo acuñado. Lo que en ella acontece no acontece por vez primera, sino que acontece de manera ceremonial y de acuerdo con un modelo. Eso que ahí acontece se actualiza y retorna, de igual modo que retornan las fiestas en el tiempo, de igual modo que sus fases y sus horas se siguen las unas a las otras en el tiempo de acuerdo con el acontecimiento primordial. En la Antigüedad toda fiesta era esencialmente un asunto teatral, una mascarada, era la representación escénica, realizada por

sacerdotes, de historias de los dioses; de la vida y la pasión de Osiris, por ejemplo. La Edad Media cristiana tenía para ello los llamados Misterios, con su cielo, su tierra y sus venganzas horrorosas en el infierno, tal como vuelven a aparecer en el *Fausto* de Goethe; tenía las farsas de Carnaval, el mimo popular. Hay una óptica mítica del arte para mirar la vida; y en esa óptica la vida aparece como farsa, como realización teatral de algo prescrito por la fiesta, como comedia de polichinelas, en la cual unas marionetas-caracteres míticas ejecutan y realizan una «acción» fija que ya ha existido con frecuencia y que vuelve a actualizarse en broma.

Y sólo hace falta que esa óptica penetre en la subjetividad de los personajes mismos que actúan, sólo hace falta que sea representada en ellos como consciencia de estar haciendo teatro, como consciencia mítico-festiva, para que surja una épica tal como la que aparece, de manera bastante prodigiosa, en mis *Historias de Jacob,* sobre todo en el capítulo titulado «La gran farsa». En ese capítulo, entre personas que saben bien todas ellas quiénes son y qué huellas siguen, es decir, entre Isaac, Esaú y Jacob, se desarrolla también, de manera jocosa y trágica, como mágica farsa festiva, para gozo del pueblo cortesano, la historia cómico-amarga de cómo a Esaú el Rojo, el diablo burlado, le roban la bendición de su padre.

Y sobre todo el protagonista de esa novela, ¿no es un celebrante de la vida? ¿No es un tal celebrante José mismo, el cual actualiza en su persona, con una encantadora forma de estafa religiosa, el mito de *Tammuz-Osiris,* y «deja que suceda» en él la vida del dios desgarrado, sepultado y resucitado, y juega festivamente con aquello que, por lo común, determina y configura secretamente la vida tan sólo desde la profundidad: el inconsciente? El

secreto del metafísico y del psicólogo, es decir, el secreto de que el alma es la dadora de todo lo dado, ese secreto se vuelve ligero, lúdico, artístico, jovial, más aún, embustero y mendaz, en José. En éste el secreto revela su naturaleza *infantil*... Y esta palabra nos permite darnos cuenta, para nuestra tranquilidad, de que, pese a unos rodeos aparentemente tan grandes, muy poco nos hemos alejado de nuestro objeto, del objeto de nuestro homenaje festivo, muy poco hemos dejado de estar hablando en honor de ese objeto.

Infantilismo, o dicho de otra manera: niñería rezagada. Este elemento auténticamente psicoanalítico, ¡qué papel tan importante desempeña en la vida de todos nosotros! Y desde luego, ¡qué papel tan importante representa ante todo y precisamente en la forma de la identificación mítica, del re-vivir, del caminar en seguimiento de unas huellas! La vinculación con el padre, la imitación del padre, el representar el papel del padre, las transposiciones de eso a imágenes paternas sustitutivas, de una especie más elevada y más espiritual; ¡qué influencia tan determinante, tan troqueladora, tan formativa tienen esos infantilismos en la vida individual! He dicho: influencia «formativa». Pues la definición más alegre, más dichosa, de eso que se llama formación es para mí, dicho sea con toda seriedad, ese ser-formado y ser-troquelado por lo que uno ama y admira, por la identificación infantil con una imagen paterna elegida desde la simpatía más íntima.

Sobre todo el artista, ese hombre auténticamente juguetón, apasionadamente infantil, sabe mucho, por experiencia, de las influencias secretas, y sin embargo, también manifiestas, que tal imitación infantil ejerce sobre su biografía, sobre su vida productiva, la cual a menudo no es más que un revivir la vida de un héroe en condiciones temporales y

personales muy distintas y con medios muy distintos, o digamos: con medios infantiles. De esta manera la *imitatio* de Goethe, con sus recuerdos de la etapa de *Werther* y del *Wilhelm Meister,* y de la fase senil correspondiente al *Fausto* y al *Diván,* puede guiar todavía hoy, desde el inconsciente, una vida de escritor y determinarla míticamente: guiarla desde lo inconsciente, he dicho, aunque en el artista el inconsciente pasa a ser en cada momento lo sonreidoramente consciente, lo profunda e infantilmente advertido.

El José de la novela es un artista en la medida en que juega, es decir, en la medida en que juega en el plano de lo inconsciente con su *imitatio* de Dios. Y no sé qué sentimiento de vislumbre y alegría del porvenir se apodera de mí cuando pienso en cómo el inconsciente se convierte alegremente en juego, en cómo se vuelve fecundo para una producción festiva de la vida, cuando pienso en este encuentro narrativo entre psicología y mito, que es a la vez un encuentro festivo entre fabulación literaria y psicoanálisis.

«Porvenir.» En el título de mi conferencia yo he puesto esa palabra sencillamente porque el concepto de porvenir es el que más me gusta a mí unir con el nombre de Freud, el que de manera más involuntaria asocio con él. Pero mientras les estaba hablando, tenía que preguntarme si no me he hecho culpable de un engaño al anunciarles que hablaría de «Freud y el porvenir». «Freud y el mito»: ése sería acaso el título correcto, si atendemos a lo que yo he venido diciendo hasta ahora. Y, sin embargo, mi sentimiento no quiere dejar de vincular el nombre «Freud» con la palabra «porvenir» y desearía percibir una conexión entre esa fórmula y lo que yo he dicho. Sí, de igual modo que me atrevo a creer que en aquel juego de la psicología en el pla-

no del mito –juego en el cual se ejercita aquella novela amiga del mundo freudiano– yacen encerrados gérmenes y elementos de un sentimiento nuevo de la humanidad, de un humanismo futuro, así también estoy completamente convencido de que alguna vez se reconocerá en la obra de Freud uno de los sillares más importantes que han sido aportados a una nueva antropología que hoy se está formando de múltiples maneras y, con ello, al cimiento del porvenir, a la casa de una humanidad más inteligente y más libre.

Este psicólogo médico será honrado, así lo creo, como el *precursor de un humanismo del porvenir que nosotros* presentimos y que habrá de atravesar por muchas cosas de las que nada supieron los humanismos anteriores, de un humanismo que con las fuerzas del inframundo, de lo inconsciente, del «ello» mantendrá unas relaciones más atrevidas, más libres y serenas, más maduras artísticamente de las que pudo mantener una humanidad como la actual, acosada por la angustia neurótica y por el odio nacido de ella. Freud ha opinado que el futuro juzgará probablemente que el significado del psicoanálisis como ciencia del inconsciente supera en mucho su valor como método terapéutico. Pero también como ciencia del inconsciente el psicoanálisis es método terapéutico, método terapéutico sobreindividual, método terapéutico de gran estilo. Tomen ustedes lo que ahora voy a decir como utopía propia de un fabulador literario; pero, en conjunto, no carece de sentido el pensamiento de que la liquidación de la gran angustia y del gran odio, su superación por el establecimiento de una relación irónico-artística y, sin embargo, no carente necesariamente de piedad, con lo inconsciente, pueda alguna vez ser considerado como el efecto terapéutico de esa ciencia para la humanidad.

El saber psicoanalítico es algo que transforma el mundo. Con él ha venido al mundo una suspicacia serena, una sospecha desenmascaradora, que descubre los escondites y los manejos del alma. Esa sospecha, una vez despertada, no puede volver a desaparecer nunca del mundo. Se infiltra en la vida, socava la tosca ingenuidad de ésta, le quita el *pathos* de ignorancia, favorece su des-pathización, en la medida en que educa el gusto de *understatement,* como dicen los ingleses, para la expresión suave en vez de exagerada, para la cultura de la palabra normal, no hinchada, para la palabra que busca su fuerza en lo moderado... La modestia *(Bescheidenheit)* –no olviden ustedes que en alemán esa palabra viene de «tener noticia» *(Bescheid wissen),* no olviden que, en su origen, modestia tenía ese sentido, y que sólo a través de ese primer sentido adquirió el segundo, el de *moderatio*–, modestia nacida de un «tener noticia»; vamos a suponer que ése será el talante básico de un mundo de paz, de un mundo sereno y alegre. Acaso la ciencia del inconsciente esté llamada a contribuir a que ese mundo llegue.

La mezcla que en dicha ciencia se da entre lo pionero y lo médico justifica esas esperanzas. En una ocasión Freud dijo que su teoría de los sueños era «una parte de un nuevo continente científico», «conquistado a la mística y las creencias populares». En esa palabra, «conquistado», están el espíritu y el sentido colonizadores de su investigación. «Donde estaba el *ello,* allí debe llegar a estar el *yo*», ha dicho Freud epigramáticamente. Y él mismo afirma que el trabajo psicoanalítico es una obra cultural, comparable a la desecación del Zuidersee. Y así, al final, los rasgos del venerable varón al que aquí estamos rindiendo homenaje se confunden con los rasgos de Fausto en su vejez, el cual aspira a «alejar de la orilla el poderoso mar, a estrechar las fronteras de la húmeda vastedad».

Eröffn' ich Räume vielen Millionen,
Nicht sicher zwar, doch tätig-frei zu wohmen.
....
Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn.
*Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn**.

Ése es el pueblo de un porvenir liberado de la angustia y del odio, de un porvenir maduro para la paz.

*. Daría sitio así a muchos millones,
si no seguros, sí en trabajo libre.
....
Querría poder ver ese afanarse,
estar con gente libre en suelo libre.

Notas

Schopenhauer

1. Véase F. Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000 (1971), traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, p. 53. *[N. del T.]*
2. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la* moral, Alianza Editorial, Madrid, 2000 (1972), traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, p. 136. *[N. del T.]*
3. Véase F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2000 (1972), traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, p. 254. *[N. del T.]*
4. Véase ese discurso más adelante, en este mismo volumen, pp. 168-199. *[N. del T.]*

Preludio hablado a un homenaje musical a Nietzsche

1. Véase F. Nietzsche, *Ecce homo*, ed. citada, p. 55. *[N. del T.]*

La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia

1. Véase F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2000 (1972), pp. 412-418. *[N. del T.]*
2. Véase F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ed. citada, p. 203. *[N. del T.]*

3. Véase F. Nietzsche, *Ecce homo*, ed. citada, p. 107. *[N. del T.]*
4. Véase F. Nietzsche, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000 (1973), traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, p. 121. *[N. del T.]*
5. Véase F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial Madrid, 2000 (1973), traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, p. 132. *[N. del T.]*
6. Véase F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ed. citada, p. 254. *[N. del T.]*
7. Véase F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000 (1973), traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, p. 121. *[N. del T.]*
8. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ed. citada, p. 55. *[N. del T.]*
9. Véase F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, ed. citada, p. 116. *[N. del T.]*
10. Véase F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, ed. citada, p. 125. *[N. del T.]*
11. Véase F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, ed. citada, p. 123. *[N. del T.]*
12. Véase F. Nietzsche, *Ecce homo*, ed. citada, p. 136. *[N. del T.]*

Freud y el porvenir

1. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ed. citada, p. 133. *[N. del T.]*
2. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ed. citada, p. 156. *[N. del T.]*

Índice